Vol. I. Maggio 1925 N. 3.

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

GIORGIO LA PIANA: **La primitiva comunità cristiana di Roma e l'epistola ai Romani.**
ANDREA FERRO: **La dottrina dell'anima di Nemesio di Emesa.**
ERNESTO BUONAIUTI: **Origini cristiane e movimento francescano.**
Magia e religione nell'epistolario assiro. Nota di ROBERTO PFEIFFER.
Docetismo e soteriologia nel "De Trinitate„ di Ilario. Nota di MARIO NICCOLI.
Discussioni. RENATO LAZZARINI.
Bollettino di scienza delle Religioni a cura di ALESSANDRO POGGIOLI.
Recensioni.
Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

Ricerche Religiose è un periodico bimestrale che si propone di favorire gli studi storico - e filosofico-religiosi mediante la pubblicazione di saggi originali e di rassegne periodiche del movimento generale della cultura nell'ambito di tali discipline.

Ispirandosi coscienziosamente ai canoni della indagine scientifica, il periodico conta in pari tempo di contribuire pazientemente alla formazione faticosa di quella nuova disciplina intima, che le esperienze della vita moderna vanno creando.

I fascicoli di 96 pagine escono alla fine di ogni mese dispari.

Quota di abbonamento:

per l'interno	L. 30
per l'estero	» 50
abbonamento sostenitore .	» 50
ogni fascicolo	» 6

Adesioni; sottoscrizioni; manoscritti; comunicazioni; tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

LA PRIMITIVA COMUNITÀ CRISTIANA DI ROMA E L'EPISTOLA AI ROMANI

I.

Ignoriamo chi sia stato il primo ad introdurre il Cristianesimo in Roma. Il problema è stato trattato minuziosamente da tutti i punti di vista e tutte le ipotesi più o meno probabili sono state formulate e ripetutamente discusse (1). La verità si è, che non ci è stata conservata memoria precisa del fatto; tuttavia la tradizione che connette in generale l'introduzione del Cristianesimo in Roma con la Palestina, potrebbe avere un fondamento storico, poichè non vi è dubbio che il primo gruppo cristiano in Roma si formò nella comunità giudaica, in cui l'elemento palestinese era allora abbastanza numeroso (2). Ben presto però, vi si aggiunse un gruppo di cristiani provenienti dal gentilesimo. La esistenza del doppio elemento, giudaico e gentile, nella comunità cristiana di Roma

(1) La bibliografia su questo punto è vastissima. Tuttavia nella maggior parte dei casi, non si ritrova che una sterile ripetizione di argomenti e di obiezioni, nè gli uni nè le altre di carattere conclusivo. Nè le recenti scoperte archeologiche hanno gettato nuova luce su questo tormentato problema. Siamo ancora al punto in cui è più savio ripetere con il Duchesne: " Laissons le mystère planer sur cette première origine „ (Hist. anc. de l'Eglise 1,56).

(2) Dal noto passo degli Atti (2,10) si è concluso che furono dei Giudei romani presenti alla predicazione di Pietro in Gerusalemme, ad introdurre il cristianesimo in Roma. Questo passo, specialmente se si ammette che la finale redazione degli Atti ebbe luogo almeno in parte in Roma, dimostrerebbe, se non altro, che un'antica tradizione romana connetteva con la Palestina le origini della comunità locale. Ma ben presto la tradizione romana, nella elaborazione popolare e teologica si fermò al concetto idealmente così espressivo, che Pietro e Paolo unitamente avessero fondato la chiesa di Roma. D'altra parte però, si conserva memoria dell'altra tradizione che escludeva i grandi apostoli dalle origini romane. Infatti essa è raccolta dall'Ambrosiaster quando afferma che i Romani " nulla insignia virtutum videntes, nec aliquem apostolorum, fidem Christi susceperant „ nella forma giudaizzante (P. L. XVII, 46).

dei primi tempi, è un fatto su cui oramai gli storici sono di accordo.

L'Epistola di Paolo ai Romani, scritta tra il 55 ed il 58 d. C., è l'unico documento che getti un po' di luce sulla chiesa romana di quel periodo. Non è fuor di luogo, quindi, il tentativo di studiare l'epistola alla luce di quegli elementi che in progresso di tempo formarono la caratteristica della Chiesa Romana e ne determinarono durante il secondo ed il terzo secolo, lo sviluppo, secondo direttive speciali imposte da bisogni e da circostanze singolari. Non sarebbe difficile allora, di trovare nell'epistola le prime tracce di quella divisione dei cristiani di Roma in gruppi aventi tendenze e tradizioni diverse, connesse più o meno direttamente con i vari luoghi di origine da cui essi erano venuti a Roma. Senza dubbio, si tratta di tracce piuttosto vaghe ed indefinite, ma esse sono tanto più significanti quanto più prossime al periodo delle origini, specialmente se si tien conto del fatto che la comunità era ancora ristretta di numero ed in pieno processo di formazione.

Non è quì il caso di riassumere le infinite questioni sollevate dall' epistola ai Romani circa la sua forma originaria, la redazione più lunga e quella più breve, le dossologie, le supposte interpolazioni e così di seguito. In sostanza, le varie ipotesi sul preteso carattere composito dell' epistola non hanno infirmato la sua connessione con la comunità romana primitiva ed i critici delle scuole più opposte ne ammettono l' autenticità, ad eccezione di pochi radicali, in base ad argomenti del tutto soggettivi ed arbitrari. La tendenza che oramai prevale tra gli studiosi di problemi neotestamentari, segna piuttosto un ritorno al punto di vista tradizionale circa l' autenticità integrale della epistola. (1).

(1) Rimandiamo alle infinite discussioni dei commentatori della epistola, degli autori di introduzioni generali al Nuovo Testamento e di studi speciali sulle missioni ed il pensiero paolino, tanto cattolici che protestanti. Come rappresentanti le diverse tendenze si possono indicare tra i cattolici, il recente eruditissimo commento di J. Lagrange (Saint Paul, Épitre aux Romains, Paris, 1916 - Bibliographie, VII-XIV); tra gli Anglicani, l'autorevole commento di Sanday-Headlam (Commentary to the Epistle to the Romans, Edimburgh, 1895

In relazione al nostro argomento, i punti capitali dell' epistola sarebbero:

1. — L' esistenza nella comunità cristiana di Roma a cui Paolo indirizzava la parola, di un largo gruppo cristiano-giudaico, che non solo aderiva al principio del carattere obbligatorio delle opere della Legge, ma insisteva enfaticamente sulla situazione privilegiata del popolo giudaico nel Regno.

2. — L' esistenza, pure in Roma, di un gruppo di cristiani di cui non si può precisare l' origine, ma probabilmente anch' esso cristiano-giudaico e caratterizzato da un certo ascetismo che si manifestava principalmente nella pratica di rigorose astinenze, come per esempio dalla carne e dal vino e nella osservanza di giorni speciali di digiuno più frequenti ed in data diversa dal resto dei fedeli.

3. — L' esistenza, sempre in Roma, di un gruppo di cristiani, di cui alcuni venuti dal giudaismo altri dal gentilesimo, i quali non solo credevano che le obbligazioni della Legge fossero state abolite dalla nuova dispensazione, ma assumevano un certo atteggiamento d' intolleranza verso gli altri e rifiutavano di riconoscerli come parte della comunità cristiana.

Ci affrettiamo a soggiungere, che probabilmente non si trattava di gruppi che avessero una fisionomia ben decisa e distinti da istituzioni speciali nell' ambito della pratica cristiana. Dato lo stato rudimentale della comunità, è naturale che le coincidenze ed i disaccordi sia nella dottrina che nella

---

— specialmente la magistrale introduzione ed i vari excursus sparsi nel volume); tra i Protestanti di varie tendenze Th. Zahn (Einleitung in das Neue Testament 3 ed. 1906, I, 250-312 e Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig, 1910); Jülicher (Der Brief an die Römer, Göttingen, 1908); Kühl (Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig. 1913); e le eruditissime note di H. Lietzmann nella sua traduzione tedesca dell'epistola (Handbuch z. Neuen Testament III, 1, Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe an die Römer, 2 ed. Tübingen, 1919). Tra gli studi speciali menzioniamo quello di K. Lake (The earlier Epistles of St. Paul, London, 1911. 324-420) di cui abbiamo fatto largo uso. Sui critici radicali, specialmente olandesi, vedi Sanday-Headlam (Introduction, LXXXVII). La questione del cap. XVI dell'epistola sarà discussa in seguito. Nel corso di quest'articolo ci limiteremo a dare accenni bibliografici solo nelle questioni controverse; per il resto rimandiamo alle opere generali.

pratica, s' incrociassero in vari modi, e che i gruppi non avessero preso ancora un carattere ben definito, ma fossero anch' essi in processo di formazione e di sviluppo. Però, le tendenze che più caratterizzavano i movimenti divergenti, sono già abbastanza evidenti da essere considerate come il nucleo attorno a cui i gruppi si andavano formando, e cioè: 1. — La tendenza a considerare il Cristianesimo come una mera continuazione del Giudaismo nazionalistico, senza soluzione di continuità storica e religiosa; 2. — la tendenza ad esagerare il contenuto ascetico giudaico-cristiano, sotto l' influenza della reviviscenza apocalittica, che avea tanta parte nella nuova predicazione; 3. — la tendenza a considerare il Cristianesimo come una nuova religione universale, pur mantenendo la sua connessione storica col giudaismo.

Ma prima di tentare un' analisi, per quanto l' epistola lo permette, di questi vari punti, è necessario toccare una questione pregiudiziale di molta importanza. Qual' è il valore dell' epistola ai Romani presa come documento storico, riflettente la situazione della comunità cristiana di Roma? Bisogna confessare che l' atteggiamento più comune tra i critici neotestamentari è di svalutare intieramente o quasi, il contenuto storico dell' epistola. (1). Il fatto che essa è primariamente un documento dottrinale d' importanza veramente superiore in

(1) La discussione su questo punto fu provocata dal Baur, il quale da una parte esagerò il contenuto storico dell'epistola, mettendola per questo riguardo allo stesso livello dell'epistola ai Corinti; ma dall'altra, negando l'autenticità del cap. XVI, ammetteva implicitamente che non vi era prova che Paolo fosse informato sulla situazione della comunità romana. La reazione contro i presupposti ed i metodi critici della scuola di Tübingen, ha fatto perdere di vista quello che vi era di solido nella tesi di Baur su questo punto. Sanday-Headlam (XLII) ammettono da una parte l'autenticità del cap. XVI e perciò che l'epistola abbia un certo colore locale, ma d'altra parte, nel loro commento, quando si tratta proprio di quei passi dai quali si può ottenere " a glimpse of parties in the roman church „ vengono fuori con l'affermazione che " Paolo scrive intieramente sotto l'influenza dei ricordi delle sue esperienze antecedenti e non in vista delle speciali difficoltà della comunità romana. Egli scrive su tutte quelle vessate questioni, non perchè esse vi sono sorte, ma perchè vi possono sorgere „ (401). Supposizione arbitraria, che non

tutta la storia non solo del pensiero paolino, ma di tutta la teologia cristiana del periodo apostolico, ha creato da lungo tempo la tradizione di considerarla come il Vangelo di Paolo, come la sintesi dogmatica del suo cristianesimo, dettata senza particolare riferimento a circostanze di luogo e di tempo. Esegeti ed interpreti hanno fatto a gara nel mettere in piena luce l' universalismo dottrinale dell' epistola e nell' analizzarne il contenuto da questo punto di vista esclusivo.

A parte l' esagerazione nel considerare l' epistola come un Vangelo, a parte la pretesa non giustificata di vedere in essa una vera sintesi dogmatica, ci sembra un procedimento del tutto arbitrario, quello di non applicare strettamente all' epistola ai Romani gli stessi criteri storici, che pur si applicano così largamente e con tanto frutto alle altre epistole. Il fatto che il linguaggio di Paolo nei passi dell' epistola in cui si allude a circostanze locali di Roma apparisce a noi vago ed indefinito, per la mancanza di altre fonti d' informazione che facciano luce su quelle allusioni, e d' altra parte, la supposizione che Paolo non essendo stato a Roma sino allora, non avesse una conoscenza esatta della situazione, hanno probabilmente avuto parte non piccola nel rafforzare questa tendenza a svalutare il contenuto storico del documento, a tutto vantaggio del contenuto dottrinale, che senza dubbio, ha importanza primaria. Ma se le allusioni sono oscure per noi, non lo erano certo per i cristiani di Roma a cui l' epistola era indirizzata, e che Paolo non fosse bene informato sulla situazione della comunità romana è anch' essa una supposizione arbitraria e senza fondamento.

Un' indagine più accurata sui motivi che indussero Paolo a scrivere la epistola, sulle circostanze in cui egli si trovava in quel tempo, sui progetti che egli accarezzava ed i propositi di nuove attività che rivolgeva nella sua mente, per quanto

---

è giustificata dal testo preso nel suo significato più naturale e più logico. A. Omodeo (Prolegomeni alla storia dell'età apostolica, Messina, 1921, 188-189) si sbarazza sommariamente della questione esortando i lettori a " liberarsi dalla preoccupazione di voler dedurre dal contenuto della lettera le caratteristiche della chiesa romana „.

si può ricavare dall' epistola stessa ed in parte dagli Atti, tutto ciò, messo in relazione alle direttive generali dell' apostolato paolino, potrebbe senza dubbio dare maggior rilievo agli elementi storici dell' epistola che si riferiscono alla comunità romana, rendere meno oscure le allusioni e mettere sopra uno sfondo storico più definito l' esposizione dottrinale stessa. Non è una impresa facile, specialmente se si vuol essere breve e nello stesso tempo si vuol tener conto di tutti gli elementi utili che offre l' enorme letteratura sull'argomento.

Come abbiamo già osservato, i critici sono d'accordo nel riconoscere che la comunità cristiana di Roma a cui Paolo scriveva, era composta di giudei e di gentili convertiti al cristianesimo. Però, mentre alcuni dallo studio dell' epistola concludono che la grande maggioranza sarà stata di giudeo-cristiani, altri invece arrivano alla conclusione opposta e vedono nella comunità di Roma una chiesa di gentili, con solo una piccola minoranza di giudei. Fu quest' ultima l' opinione che prevalse indiscussa per molti secoli. Non vi è dubbio, che alla formazione di questa convinzione concorsero ragioni estranee all'epistola stessa, come il fatto che Paolo era l'apostolo dei gentili per eccellenza e tra i gentili come in campo suo proprio avea esercitato liberamente il suo apostolato.

Con Baur e la scuola di Tübingen, si tornò alla tesi antica già espressa, benchè diversamente, dall'Ambrosiaster, e cioè che la comunità a cui scriveva Paolo fosse quasi intieramente giudaico-cristiana (1). Ma la reazione contro il metodo critico

(1) Baur, Paulus 2 ed. 369-372. Il carattere giudaico della comunità cristiana di Roma nel suo insieme, fu minuziosamente studiato dal Mangold, Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde, 2 ed. 1884. L'opinione dell'Ambrosiaster si potrebbe riassumere così: dei Giudei romani a cui arrivò la fede cristiana in modo ignoto, sparsero in Roma anche tra i gentili una forma di cristianesimo giudaico essenzialmente legalistico. Ugualmente giudaizzanti furono i gentili convertiti da essi. Paolo tuttavia loda la loro fede, non perchè l'approvasse, ma perchè non era colpa dei romani se non ne possedevano una migliore. La " confirmatio „ che Paolo annunzia ad essi (I, 11) sarebbe la vera fede di cui Paolo portava l'annunzio. (P. L. XVII, 45-46 e Zahn, Einleitung, 307). La tesi dell'Ambrosiaster è stata ripresa in modo più radicale da H. Oltramare (Commentaire sur l'Épitre aux Romains, Genève,

di Baur e contro lo sminuzzamento arbitrario dell'epistola a base di supposte interpolazioni e successive redazioni, gettò il discredito anche su questa teoria e tra i critici recenti prevalse, specialmente dopo Weiszächer (1), l'opinione che la chiesa di Roma a cui Paolo indirizzava la sua lettera «fosse una chiesa di gentili, come quella di Corinto e di Tessalonica, per qaanto largo possa essere stato il numero di giudei che ne faceano parte» (2).

Ma i presupposti dell'epistola, come vedremo, pare siano in favore della tradizione antica di cui si ha traccia nell'Ambrosiaster (3). Non si può infatti dubitare del carattere e dell'origine giudaica del gruppo formato da quelli che rimanevano fedeli al principio del carattere obbligatorio della Legge ed a quello non meno importante del privilegio di dritto divino del popolo giudaico ad essere il popolo eletto anche nella nuova dispensazione. Si può ragionevolmente credere che questo gruppo rappresentasse e continuasse il primo nucleo cristiano formatosi in Roma nel seno della comunità giudaica e mantenesse, più o meno fedelmente, le tradizioni e le tendenze del primitivo cristianesimo palestinese.

Più difficile è l'identificazione del secondo gruppo, quello dalle tendenze ascetiche che spingevano alcuni a rigorose astinenze (4). L'opinione tradizionale vedeva in essi dei giudei di stretta osservanza; ma la legge giudaica che imponeva l'astensione dai vari cibi, non obbligava al vegetarianismo ed all'astinenza dal vino. Un'opinione corrente tra molti commentatori, è che si trattasse di un gruppo di cristiani Esseni. Ma non

---

1881, I, 78-105) il quale ammette la presenza in Roma di individui cristiani e giudaizzanti, ma nega che fossero costituiti in comunità. Questa sarebbe stata fondata dai missionari di Paolo, Aquila e Priscilla.

(1) Apostolische Zeitalter, 2. ed., 407-424.

(2) Hofmann, Die hl. Schrift NT's zusammenhängend untersucht. III, 623.

(3) Vedi l'analisi accurata e minuziosa degli elementi dell'epistola che fanno presupporre una maggioranza giudaica tra i cristiani di Roma in Zahn, Einleitung I, 300-305 e note.

(4) Le varie ipotesi su questo gruppo sono state discusse a lungo: vedi Lake, o. c. 381 ss.; Sanday-Headlam 399-403; Zahn, Einleitung, I, 266; e Der Brief d. Pl. 570 ss.

vi è indizio alcuno che vi fossero Esseni in Roma ed inoltre, l'affermazione di Girolamo che gli Esseni fossero vegetariani, non è confermata nè da Filone, nè da Giuseppe Flavio, anzi è da essi implicitamente negata (1). Che si trattasse di gentili addetti a pratiche ascetiche, come quei vegetariani di cui parla Seneca (2), è possibile, ma non è dimostrato ed è poco verosimile. Più probabile è l'opinione che si trattasse di giudeocristiani, i quali praticavano tali rigorose astinenze e pretendevano imporle a tutti i fedeli, non tanto per paura di contaminazioni idolatriche (3), quanto come segno di dolore per la miscredenza del loro popolo, e per l'imminente giudizio di Dio su Israele e su Gerusalemme, o spinti in genere dalla fede nella prossima catastrofe che avrebbe inaugurato il Regno.

Comunque essi avranno avuto una certa importanza nella comunità, poichè Paolo se ne occupa così diffusamemente e pur non approvando le loro pratiche e tanto meno la loro pretesa di renderle obbligatorie per tutti i cristiani, invoca a loro favore la tolleranza dei fratelli, in nome della libertà cri-

---

(1) Gerolamo, Adv. Jovinianum II, 14; Filone, Quod omnis prob. lib. XII; Gius. Flav., Antichità giud., XVIII, 1, 5.

(2) Seneca, ep. 64, 2 ed ep. 108, 17-22. Zahn, Der Brief, 570 n. 4.

(3) L'ipotesi che l'astinenza fosse causata da paura di contaminazioni idolatriche (ripetuta dall'Omodeo, Prolegomeni, 190) non ha alcun fondamento. Basta infatti ricordare che alle comunità giudaiche della diaspora la legge romana accordava il diritto di avere un mercato proprio sotto la sorveglianza dei loro capi religiosi (Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, Paris, 1914, I, 361 e 476). In Roma quindi i Giudei aveano tutti i mezzi necessari onde evitare ogni contaminazione in fatto di cibi. Del resto dalle iscrizioni dei cimiteri giudaici romani si rileva la presenza di giudei tenitori di botteghe, negozi e macellerìe (Alexander " bucularius de macello „. Vogelstein-Rieger, Geschichte der Juden in Rom. I, p. 411; Inscrip. 143). L'esempio dei sacerdoti di cui parla Gius. Flav. (Vita, 3) i quali mandati a Roma dal procuratore Felice, vissero quivi di noci e fichi, non prova nulla. La loro astinenza pare piuttosto un atto di pietà, suggerito dalla persecuzione di cui erano oggetto, come aveano fatto Daniele ed i suoi compagni in Babilonia. È molto più verisimile l'opinione dello Zahn: " Die Judenchristen in Rom wie Jakobus in Jerusalem mochten entweder im Schmerz um den Unglauben ihres Volks und das herannahende Gericht über Israel und Jerusalem, oder im Blick auf die nahe Parusie solche Enthaltung üben und allen Christen empfehlen „ (Einleitung I, 267).

stiana e della carità che deve evitare ogni ragione di scandalo. Ad essi però, Paolo applica l'epiteto di « deboli » (τῶν ἀδυνάτων), cioè coloro su cui l'azione dello Spirito non era ancora così forte, da rendere inutile una severa e straordinaria disciplina esteriore (1).

In opposizione a queste due classi di cristiani, stava il terzo gruppo, formato da coloro i quali concepivano il cristianesimo non come un nuovo stadio della Legge stessa, ma come il punto di arrivo in cui la funzione della Legge diventava inutile e s' iniziava la nuova dispensazione della grazia e dello Spirito.

---

(1) Sanday-Headlam (o. c. 400, ss.), dopo avere espresso l'opinione che probabilmente le tendenze ascetiche nella comunità cristiana di Roma fossero dovute a tendenze essene ma indirette ed in modo generico, preferiscono in seguito di negare risolutamente che tali asceti esistessero di fatto a Roma: " Quando Paolo dice che il *debole* si nutre di erbe, egli non intende dire che in Roma vi fosse una setta speciale di vegetariani, ma porta un esempio tipico di scrupolosità eccessiva „. A prova di ciò gli autori stabiliscono una analogia tra questo passo ed il cap. 8 della 1 Cor. Pare a me che precisamente tale analogia dimostri proprio il contrario, e cioè l'esistenza di un gruppo di rigoristi vegetariani in Roma. Infatti, nella 1 Cor. Paolo non parla di astinenza da cibi in generale, ma solo da cibi offerti agli idoli. Era su tale punto che i cristiani di Corinto non erano d' accordo. Paolo osserva che siccome: " gli idoli non sono dei, perchè vi è un solo Dio „, i cibi offerti ad essi, per se stessi non diventerebbero cattivi, ma " bisogna astenersene per evitare lo scandalo dei deboli „ e conclude: " Per me, se fare uso di carne dovesse offendere il mio fratello, io non mangerei carne sino alla fine del mondo „ (8, 11-13). Qui è chiaro che la generalizzazione del concetto in prima persona è soltanto un mezzo rettorico per dare tutta la enfasi possibile al principio che il dritto della carità è superiore ad ogni cosa. Ma nell'epistola ai Romani, la situazione è ben diversa. L'apostolo comincia con l'esortare i fedeli a ricevere, cioè a riconoscere come membri della comunità, i deboli che hanno scrupoli in materia di cibi, che si astengono dalla carne e dal vino e praticano digiuni in giorni speciali. E come nell'epistola ai Corinti la discussione sui cibi offerti agli idoli indicava l'esistenza a Corinto di divergenze su questo punto, così nell'epistola ai Romani, la discussione sulle pratiche ascetiche, indica l'esistenza a Roma di divergenze su questo punto, cioè la esistenza di un gruppo di rigoristi. La soluzione offerta da Paolo è identica nei due casi, poichè si basa sullo stesso principio generale dei dritti della carità e del dovere di evitare scandali. Ma nei due casi essa è provocata da una situazione diversa sí, ma ugualmente reale nelle due comunità. Tale conclusione è del resto confermata da ciò che Paolo dice nel capitolo seguente circa " i forti „.

È infatti alla soluzione di questo difficile problema delle relazioni tra la rivelazione antica e la nuova, tra la religione della Legge e quella dello Spirito, tra i privilegi d'Israele e l'uguaglianza cristiana, che Paolo dedica la parte più lunga e più importante di tutta l'epistola. Nel pensiero di Paolo, questo gruppo rappresentava più da vicino il vero contenuto dell'ideale cristiano. Che in esso vi fossero dei gentili, è evidente dalle parole di Paolo stesso; ma che in esso vi fossero pure dei giudei i quali si ispiravano, più o meno direttamente, alle idee paoline circa l'emancipazione dalle obbligazioni della Legge ed al concetto della giustificazione nel possesso dello Spirito, non si può dubitare neppure.

Sembra anzi, che alcuni di essi fossero andati più in là di Paolo stesso su questo punto, tanto da provocare da parte degli altri l'accusa che la loro dottrina fosse causa d'immoralità, incoraggiando l'uomo al peccato con la promessa di un'abbondante grazia santificatrice che avrebbe cancellato le colpe. È contro questo principio che Paolo polemizza con ardore, ma nelle stesso tempo non pare che egli credesse all'esistenza di gravi disordini morali tra i fedeli di questo gruppo, poichè li loda di avere obbedito col cuore a quella forma di dottrina che era stata loro insegnata (8,17) (1).

È ugualmente a questo gruppo che Paolo si riferisce in modo speciale quando afferma che la sua lettera ha per iscopo

(1) Credo che sia un po' esagerata l'affermazione generica di Lake (o. c. 382) che dai passi dell'epistola (3, 7, 8, e 12, 1, 2) si possa rilevare che tra i cristiani, specialmente gentili, in Roma prevalesse "a low standard of morality„. Pare che alcuni di essi avessessero frainteso o esagerato l'insegnamento di Paolo, affermando che il battesimo assicurava la salvazione senza implicare responsabilità ed obbligazioni morali, come era avvenuto a Corinto. Ma Paolo tratta questo punto come fosse piuttosto una obbiezione degli avversari e si affanna a negare che fosse un'illazione necessaria dei suoi principii sulla grazia, mettendo in chiaro il suo insegnamento che peccato e grazia, Spirito, non possono coesistere nell'anima del cristiano. Tuttavia, dal linguaggio di Paolo non pare che di fatto vi fosse tra i cristiani di questo gruppo dalle tendenze paoline, una lassezza morale preoccupante e le sue esortazioni alla purezza mirano direttamente a non lasciar sussistere dubbi che il suo insegnamento condannasse senza reticenze l'immoralità ed il peccato.

tra l'altro di « rinfrescare la loro memoria » e nell'asserire che essi dopo tutto « erano pieni di conoscenza e capaci di ammonirsi vicendevolmente ». Questi passi, anche mettendo da parte per ora il capitolo XVI, lasciano poco dubbio che esistesse allora in Roma un gruppo che rappresentava, almeno in generale, le tendenze specifiche dell'insegnamento di Paolo e che potrebbe perciò chiamarsi un gruppo paolino.

Con questo gruppo, infatti, Paolo identifica se stesso, in quella energica frase a principio del cap. XV : « Noi che siamo forti (δυνατοί), dobbiamo sopportare le infermità dei deboli e non cerçare di piacere a noi stessi ». Ma chi erano i cristiani che formavano questo gruppo ? E in che modo avevano essi ricevuto l'insegnamento di Paolo ? E perchè si trovavano ora in Roma ? Se non vi fosse dubbio che il capitolo XVI dell'epistola appartenesse originariamente ad essa, e che perciò si riferisse alla comunità cristiana di Roma, si troverebbe in esso una risposta soddisfacente a queste domande. Paolo infatti invia in quel capitolo i suoi saluti ad un certo numero di persone ed a grupppi formanti *ecclesiolae* e dal modo affettuoso e tutto personale con cui egli caratterizza un buon numero di essi, si rivela chiaramente che l'apostolo conoscesse di già personalmente quegli individui, o buon parte di essi, li avesse incontrati durante le sue missioni ed avesse stretto con essi relazioni di amicizia o di apostolato.

Si sarebbe trattato dunque, di gente emigrata a Roma dalla Palestina dalla Siria e dall'Asia, durante gli ultimi anni e dedita in gran parte a propagarvi il cristianesimo, come Andronico e Giunia τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου ; come Urbano τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ ; come Rufo τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ καί τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ ; e tutti gli altri i quali πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ ; e sopra tutto come Aquila e Priscilla τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν.

Non è qui il caso di discutere a fondo il problema della destinazione romana od efesina del Capitolo XVI dell'epistola (1).

(1) Sulla questione del cap. XVI e delle Dossologie si vedano le opere citate di Lake, 325-370; Sanday-Headlam, XCI-XCVIII e Zahn, Einleitung 268

Dopo aver versato rivi d' inchiostro, e dopo dopo di aver messo avanti tutte le ipotesi possibili sul carattere e sulla destinazione di questo tormentato capitolo, interpreti e commentatori hanno dovuto confessare che i loro argomenti contro la destinazione romana non hanno raggiunto la prova decisiva. Le prove interne si possono addurre tanto in favore di Roma quanto di Efeso e tra gli argomenti esterni, l'unico sul quale non vi è dubbio, cioè quello della tradizione manoscritta, è in favore di Roma. Non resta quindi, che l'esame dei motivi e delle circostanze che mossero Paolo a scrivere la lettera che potrebbe spargere indirettamente un po' di luce sulla questione.

E prima di tutto importa osservare, che non ostante vi fosse in Roma un gruppo che rappresentava da vicino il suo insegnamento, l'atteggiamento che Paolo assumeva nell'epistola era quello di arbitro per la pace e la concordia, anzichè di aperto difensore delle tendenze di un gruppo. L'atteggiamento di Paolo era suggerito non solo dal desiderio sincero della concordia tra i credenti, ma anche dal fatto che egli si trovava oramai al punto decisivo della sua carriera di apostolo. L'esperienza guadagnata in tanti anni di fatiche apostoliche, le lotte acute che egli aveva dovuto sostenere con varia fortuna, non

ss, e 294-300. Il Lake propende per l'ipotesi Efesina mentre il Sanday e lo Zahn per la destinazione romana. L'argomento basato sui nomi delle ventiquattro persone salutate da Paolo, (sedici nomi greci, sette latini ed uno ebraico), si può escludere senz'altro, poichè nomi simili trovansi ugualmente in iscrizioni romane ed asiatiche di circa quel periodo. Inoltre, bisogna tener presente il costume giudaico nella dispersione di assumere spesso (e non i soli liberti) nomi greci e romani (Juster o. c. II, 221-234 dà la lista di tali nomi trovat in iscrizioni). L'obbiezione contro la destinazione romana del capitolo, basata sull'assunto che Paolo non essendo mai stato in Roma non poteva conoscervi tanta gente, è semplicemente ridicola, se si riflette che Roma avea allora una popolazione d' immigrati stranieri uguale in proporzione a quella che si può trovare oggi in qualsiasi grande città americana. Per quanto riguarda l'esclusione dei capp. XV e XVI dalla redazione marcionita dell'epistola, la questione è ben lungi dall'essere chiarita. (Lake o. c. 350 ss, e Zahn, Der Brief d. P. 27 ss.). Come si è ripetutamente osservato dai commentatori, se la redazione marcionita fu dovuta a ragioni dottrinali, allora la mancanza dei due capitoli si spiega bene e non proverebbe che l'epistola ne mancava sin da principio.

solo contro i giudei che lo consideravano come un apostata ed un traditore, ma molto più contro i suoi fratelli giudaizzanti e più che mai ostinati nella difesa dei privilegi d'Israele, i quali negavano la sua qualità di apostolo e lo chiamavano un intruso falsificatore dell'insegnamento cristiano; i torbidi di Corinto in cui quelli di Cefa e quelli di Apollo avevano convertito la comunità in una giostra di ambizioni peccaminose; il voltafaccia dei suoi fedeli di Galazia i quali dopo la sua partenza si erano dati in braccio ai suoi nemici; tutto ciò aveva convinto Paolo che i risultati del suo apostolato erano in gran parte neutralizzati, e che le sue chiese erano in grave pericolo di degenerare dal carattere loro impresso o di scomparire del tutto, se egli non si affrettava a definire nettamente la sua situazione col nucleo cristiano di Gerusalemme e con quelli della dispersione che ne seguivano le direttive.

Naturalmente Paolo, che non ostante avesse abbracciato l'apostolato ai gentili come sua vocazione speciale, pure era rimasto tenacemente attaccato a ciò che egli credeva vitale nella tradizione giudaica, e non poteva d'altronde disconoscere che il gruppo cristiano palestinese si riannodava direttamente alla tradizione storica di Gesù, non poteva non desiderare con tutta l'anima un sincero accordo con esso, anche a costo di gravi sacrifizi personali. Perciò quando scriveva la lettera ai Romani egli era in procinto di recarsi a Gerusalemme onde

---

Ma anche ammettendo che la redazione più breve esistesse prima di Marcione, ciò non proverebbe che anche la redazione più lunga non esistesse allo stesso tempo nei circoli ortodossi e che potesse essere la vera (Harnack, Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1921 45-46). Ad ogni modo, l'argomento non è conclusivo. Diverso è il caso per le Dossologie, poichè difficilmente si può dubitare che esse abbiano subito delle alterazioni circa la forma o almeno la collocazione, ma queste modificazioni non intaccherebbero l'integrità della epistola e si spiegherebbero con ragioni plausibili (Zahn, Der Brief d. P. 615 ss). Del resto tra i fautori stessi dell'ipotesi Efesina, si è ben lontani dal considerare la loro tesi come dimostrata: così Lake, dopo aver notato che la tradizione manoscritta è in favore di Roma, conclude: "Ciò non è tutto, ma è già molto. Probabilmente è abbastanza per rendere impossibile che l'ipotesi efesina venga accettata generalmente e con ragione, perchè dopo tutto, non se ne può addurre in favore una prova evidente „ (334).

presentarsi agli ὑπερλίαν ἀπόστολοι (2 Cor. II, 5), e quale segno del suo atteggiamento conciliante e della sua fede alle promesse fatte anteriormente, vi recava le elemosine raccolte nelle varie chiese evangelizzate da lui, « in favore dei poveri fratelli della Palestina ». Ma Paolo era ben conscio di quanta ostilità fossero animati i credenti e di quanto odio ribollissero i giudei contro di lui. Un'aperta e definitiva sconfessione dei primi avrebbe reso insanabile il conflitto, e la persecuzione dei secondi avrebbe messo in repentaglio la sua vita stessa. Poteva essere la fine.

Quando perciò Paolo scriveva l'epistola, aveva chiaro nella mente le tre possibili conseguenze della sua visita a Gerusalemme:

a) Che egli rimanesse vittima dei giudei, chiudendo ad un tempo la sua missione e la sua vita.

b) Che egli riuscisse a concludere un sincero e completo accordo con i fratelli di Palestina, eliminando così l'appoggio diretto od indiretto dato sino allora da essi ai suoi avversari che lo seguivano nelle sue missioni.

c) Che fallisse intieramente in questo scopo e dovesse perciò riaffermare la sua autonomia apostolica, questa volta in modo più assoluto e definitivo, ed applicare in tutta la sua estensione ed in tutte le sue conseguenze questo principio alla sua futura attività missionaria.

Nel primo caso la lettera ai Romani sarebbe stata il suo testamento spirituale. E quindi Paolo, scrivendo ad una comunità non fondata da lui e da lui neppure ancora visitata, ma in cui il suo insegnamento era sicuramente rappresentato da un gruppo di fedeli, si sollevava ad una visione di pace e di concordia, al di sopra di tutte le tendenze e di tutti i partiti, si sforzava di risolvere in una sintesi superiore il contrasto tra Giudaismo e Cristianesimo, formulava più chiaramente la sua dottrina sulla fede e sulla grazia, riassumeva, a scanso di equivoci pericolosi, il suo insegnamento morale in tutta la sua purezza.

La situazione speciale della comunità cristiana di Roma gli offriva senza dubbio, l'occasione di occuparsi di questi ar-

gomenti anzichè di altri; ma è naturale che in quel momento il pensiero dell'apostolo, in procinto di avviarsi verso un probabile martirio, si rivolgesse ugualmente ai giudei della Palestina ed a quelli della dispersione, a quelli che aveano abbracciato la fede e rimanevano legati alla Legge ed a quelli che consideravano la Legge come superata dallo Spirito, ai gentili che egli avea guadagnato alla fede nelle sue missioni ed a quelli che vi erano venuti attraverso altri canali e per altre vie che non le sue. Da ciò il carattere universale dell'epistola, le sue generalizzazioni, il rapido cambiar di tono come di chi si rivolge ad uditori diversi, il suo vigoroso appello alla carità cristiana che unisce tutto e tutti e la commossa implorazione finale ai fedeli di Roma: « Vi scongiuro o fratelli, per il nostro Signore Gesù Cristo e per l'amore dello Spirito, sorreggetemi forte con le vostre preghiere a Dio, perchè io possa scampare dalle mani dei miscredenti di Giudea, e perchè la mia assistenza venga accettata dai santi di Gerusalemme ».

Ma più che la probabilità del martirio, ciò che dovea affannare l'animo di Paolo era l'incertezza sull'esito del suo tentativo con i fratelli di Gerusalemme. Quali condizioni avrebbero imposto essi per venire ad un'intesa definitiva? Senza dubbio Paolo, come dimostrò in seguito con i fatti, era pronto a fare ogni sacrifizio, a sottomettersi anche a delle umiliazioni personali, purchè non lo si obbligasse a rinnegare la sua vocazione all'apostolato e ciò che egli considerava come i punti essenziali del suo insegnamento. Se fosse riuscito a stringere un tale accordo, Paolo avrebbe potuto dedicarsi liberamente e senza preoccupazioni alle sue nuove missioni di occidente. Le chiese da lui fondate nelle province dell'Asia e della Grecia, cessata o almeno diminuita l'ostilità dei suoi nemici e detrattori, privi ormai dell'appoggio e dell'autorità di Gerusalemme, si sarebbero stabilizzate da se stesse, ed una blanda sorveglianza da parte di Paolo, esercitata per mezzo dei suoi discepoli fedeli e per mezzo di epistole, sarebbe stata sufficiente per assicurare il loro sviluppo secondo le sue direttive.

Ma una missione fruttuosa nei paesi di occidente non sarebbe stata possibile senza prima aver messo un piede fermo in Roma. Paolo vi pensava già da lungo tempo e sembra che un vasto piano di attività apostoliche fosse maturato nel suo pensiero, durante gli ultimi anni che precedettero la lettera ai Romani. In essa l'apostolo, annunziando la sua decisione di rivolgere a nuovi paesi la sua predicazione evangelica, annunzia insieme la sua visita a Roma. Roma era infatti la chiave dell'occidente e Paolo dovea essere ben conscio che una religione non avrebbe potuto propagarsi largamente e mettere radici profonde nelle province occidentali, senza aver prima acquistata una salda base strategica nella capitale.

Era da Roma che l'occidente romano riceveva non solo governatori, funzionari, soldati e commercianti, ma anche la cultura letteraria ed artistica nelle sue mutevoli forme, le correnti del pensiero più in voga, le novità di ogni genere che diventavano di moda ed insieme la religioni che soddisfacevano o pretendevano di soddisfare i nuovi bisogni spirituali sorgenti tra le masse. Proprio in quell'ultimo ventennio, la religione Isiaca avea cominciato a fare grandi e rapidi progressi nelle province occidentali, dopo che a Roma, la tolleranza prima e poi il favore imperiale, le aveano fatta una situazione ben salda nella Città stessa.

Credeva Paolo che il Cristianesimo avrebbe potuto raggiungere una simile fortuna, se riuscisse ad insediarsi saldamente a Roma tra i gentili, mettendo più in vista il suo carattere universale e le sue affinità col pensiero religioso del tempo, pur conservando quegli elementi del giudaismo che avevano già attirato il rispetto di tante anime sinceramente religiose? Erano le sue esortazioni alla fedeltà verso l'impero e le istituzioni romane che egli rivolgeva a quella comunità cristiana dettate da questa segreta speranza che egli accarezzava nel profondo dell'animo ansioso di conquistare a Cristo il mondo intiero?

Una cosa è certa: che egli mirava a Roma ed all'occidente da un pezzo. Lo dice espressamente nell'epistola, quando afferma la sua intenzione di predicare anche tra i Romani il suo

Vangelo, ripromettendosene frutti abbondanti di edificazione. Ma questo piano di missioni in Roma e nell'occidente, urtava contro un ostacolo abbastanza grave per Paolo. In Roma già esisteva una comunità cristiana fondata da altri; non si trattava quindi di un terreno vergine dov'egli potesse recarsi liberamente a stabilirvi una chiesa. Secondo la consuetudine apostolica di non invadersi il campo a vicenda, Paolo avrebbe dovuto tenersene lontano. La violazione di questo principio sarebbe stata specialmente grave nel suo caso, trattandosi di uno che non apparteneva direttamente alla tradizione dei dodici e che era venuto all'apostolato per vie diverse.

Ciò avrebbe offerto ai suoi detrattori un forte argomento per denigrarlo ancora di più. Evidentemente Paolo sperava che a Gerusalemme avrebbe potuto accordarsi anche su questo punto con i maggiorenti di quella chiesa, tanto più se la comunità romana era stata realmente fondata direttamente da missionari palestinesi, come afferma la tradizione. Tuttavia, sempre nella speranza della possibilità di un accordo, Paolo evitava di compromettersi su questo punto e per non dare appiglio a nuove accuse da parte dei suoi nemici, affermava nella epistola che egli non aveva intenzione di invadere il campo altrui e che la sua visita a Roma sarebbe stata di carattere temporaneo durante il suo viaggio in Ispagna.

Ma anche con queste restrizioni, verbali più che altro, la sua determinazione di una missione romana è chiara e precisa. Infatti, una salda base in Roma gli sarebbe stata ancor più necessaria nel caso che le sue trattative con Gerusalemme fallissero e che egli dovesse riprendere le sue missioni sulla sua responsabilità di apostolo indipendente ed in aperto conflitto col gruppo palestinese. In tal caso anzi Roma nei disegni dell'apostolo, doveva essere addirittura il nuovo centro della sua propaganda cristiana.

L'epistola ai Romani scritta in quel momento d'incertezza. sotto l'impulso di speranze molto dubbie da una parte e di una ferrea determinazione di restar fedele alla sua vocazione dall'altra, non poteva non riflettere questo stato di animo in cui si trovava l'apostolo, nell'ora decisiva della sua carriera.

Basta leggere attentamente il primo capitolo della lettera, in cui egli annunzia la sua visita a Roma, e la seconda metà del capitolo XV in cui egli ritorna sullo stesso argomento, per notare subito la prevalenza di sentimenti diversi nel vergare l'uno e l'altro passo. Sembra che nel momento in cui egli dettava quel primo capitolo, il suo animo fosse pervaso da un senso di pessimismo sulla possibilità di un accordo con Gerusalemme ed a cominciare dal saluto stesso sentisse il bisogno di affermare solennemente e con straordinaria energia la sua autonomia apostolica ed il suo buon diritto di predicare l'Evangelo dovunque vi fossero dei gentili da convertire.

Cambridge Mass., Università Harvard.

Giorgio La Piana.

LA DOTTRINA DELL'ANIMA DI NEMESIO DI EMESA

Di Nemesio, autore del περὶ φύσεως ἀνθρώπου, sappiamo soltanto dai manoscritti e da antiche citazioni, che egli fu vescovo di Emesa. È persino incerto il tempo in cui visse, e si può argomentare solo dalle dottrine e dagli accenni contenuti nella sua opera. I più sostengono che essa appartiene alla fine del sec. IV o al principio del V, altri affermano che sia stata composta verso il 450 o nella 2ª metà del sec. V. I primi si fondano su due argomenti: 1) Nella questione cristologica egli combatte Eunomio († intorno al 383) e gli Eunomiani e la scuola antiochena, non le eresie del sec. V (Nestorio, Eutiche, Pelagiani, Origenisti). 2) Nella questione del volere combatte Platone, gli astrologi, i fatalisti, gli stoici, ma nemmeno una parola di Pelagio. Gli altri, per es. il Ritter e lo Zeller, i noti storici della filosofia greca, fondandosi sull'unica formula ἀσύγχυτος ἕνωσις a proposito della unione delle due nature in Cristo, formula che apparve solo poco prima del concilio calcedonese (451), dicono che naturalmente non può essere anteriore a questo tempo.

Nello stato presente della scienza non sembra che ci siano argomenti più decisivi: si tratta dunque di valutare il peso dei suddetti. È verosimile che Nemesio come vescovo cristiano dell'oriente abbia ignorato le eresie di Nestorio ed Eutiche, che almeno nel pensiero dei loro rappresentanti mettevano in pericolo la chiesa, abbia ignorato la dottrina pelagiana del volere o avendone notizie, le abbia passate sotto silenzio, mentre parla degli Eunomiani e degli ἔνδοξοι ἄνδρες della scuola antiochena, le cui dottrine avevano una relazione più lontana con la sua tesi e ad ogni modo non destavano più alcuna preoccupazione seria nella seconda metà del sec. V? Ciò è contrario alla natura polemica del nostro autore, che nella dimostrazione delle sue dottrine si fa un dovere di combattere quella degli avversari. Può avere un valore decisivo per fissare la data l'espressione ἀσύγχυτος ἕνωσις? se anche si dovesse riconoscere

che essa « mit voller Bestimmtheit », come dice lo Zeller, apparisce solo al tempo del concilio di Calcedonia, non si potrebbe ammettere che con determinazione dogmatica meno decisa fosse stata adoperata da un autore ecclesiastico in un tempo antecedente?

L'opera di Nemesio, dopo un lungo capitolo di introduzione sulla natura dell'uomo, tratta dell'anima (c. 2), dell'unione di corpo e anima (c. 3), del corpo (c. 4), degli elementi (c. 5), dell'immaginazione (c. 6), dei cinque sensi (c. 7-11), del pensiero (c. 12), della memoria (c. 13) e della ragione e del linguaggio (c. 14). Segue « un'altra divisione dell'anima » (c. 15), a cui si uniscono spiegazioni sulla parte irrazionale dell'anima, che obbedisce alla ragione (c. 16-21) e sulla parte irrazionale che non sottostà alla ragione (c. 22-25). Segue un'altra divisione delle facoltà dell'animale (c. 26) insieme con dilucidazioni più determinate in particolare sull'essenza del volontario e dell'involontario (c. 29-32). Infine l'esposizione ritorna dall'animale all'uomo per trattare della facoltà di scelta (c. 33-41), per combattere il fatalismo (c. 35-38) e per difendere la libertà del volere (c. 39-41) come pure la fede nella provvidenza. La successione saltuaria dei capitoli, la imperfetta corrispondenza delle parti insieme con altri indizi mostrano che il lavoro non ha avuto l'ultima mano.

« L'uomo, dice l'autore, è in modo perfetto composto di un'anima e di un corpo » (Migne 40, p. 504). L'anima è un'essenza sussistente per sè, incorporea (οὐσία αὐτοτελής, ἀσώματος) (ivi 565) che non consta di materia mutevole e perciò è immortale. La sua parte più bella è la ragione, come l'occhio è la parte più bella del corpo. Ma l'intero corpo in tutte le sue parti con perfetta convenienza è foggiato a strumento dell'anima. L'uomo che in sè riunisce l'essere mortale e l'immortale, l'irrazionale e il razionale, compendia in sè tutta la creazione e perciò è stato detto un mondo in piccolo (μικρὸς κόσμος, ivi 533). Se l'uomo nella sua libera scelta segue la guida della ragione e si tiene lontano dal senso conseguirà il premio della beatitudine promesso da Dio.

L'opera fu molto utilizzata dagli scrittori ecclesiastici po-

steriori, alcune parti furono addirittura incorporate nel « De fide ortodoxa » di Giovanni Damasceno e nella compilazione di un monaco Melitius forse del IX secolo che porta il titolo περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς; fu tradotta in armeno, fu conosciuta almeno in parte in siriaco, tradotta in latino per la prima volta dal medico e poi arcivescovo Alfano di Salerno (m. 1085) (1).

L'editore di Oxford (2) dice che il suo autore in *Lycaeo pariter et Ecclesia dictaturam exercuit; naturae juxta et pietatis antistes, in philosophiae mysteriis epopta, fidei episcopus.* Il Domanski (3) che tra i moderni ha scritto l'opera più autorevole su Nemesio, sebbene a ragione gli neghi l'originalità e dica che non è nè *epochenmachend* nè *bahnbrechend*, al termine della sua introduzione gli tributa grandi lodi e finisce con queste parole: « Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, Scharfsinn und eine bevunderungswürdige Ruhe scheinen einen harmonischen, friedlichen Bund in diesem Werk miteinander geschlossen zu haben ». Possiamo dire che l'opera merita maggiore attenzione di quella che le è generalmente accordata, perchè mostra conoscenze per il tempo suo assai notevoli di filosofia della natura di antropologia o di psicologia, come in generale della filosofia greca, i cui concetti egli utilizza applicandoli alla spiegazione dei problemi teologici. È questo il primo trattato di antropologia in cui tutto l'uomo è oggetto di studio, il corpo e l'anima, i suoi rapporti con Dio, con la natura, le sue doti, la vita del corpo e dell'anima, l'intimo rapporto fra le due parti costitutive dell'umana natura. L'autore mette a contributo Aristotele e Platone, Epicuro e lo Stoa, i neo-platonici e il medico Galeno e tutto entro i limiti della fede cristiana, i cui dogmi gli servono a porre in luce il pregio dell'uomo, che

(1) Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 4. Band. Freiburg i. B. 1924, pp. 275-280.

(2) Migne *Patr. Graeca*, 40, p. 495.

(3) E. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius* (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters 3, 1), Münster, 1900. Vedi anche Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristichen und scholastichen Zeit* 10ª ed. di Baumgartner. Berlino 1915 pag. 172-173 e appendice bibliografica 78*

è il fine di tutta la creazione; in suo onore egli canta un'inno di lode insistendo su questo punto che la nostra natura dal terreno della religione cristiana ha tratto il migliore alimento, la pienezza della sua forza.

L'anima non è entelechia e forma del corpo, non armonia o mescolanza di esso, non numero; nemmeno una semplice proprietà; al contrario è una sostanza che sta di per sè, che non ha la sua sussistenza in un'altra. Essa non è poi aria, nè acqua, nè sangue, nè parte alcuna del corpo, non appartiene alle cose mutevoli, soggette alla distruzione, è incorporea; ogni corpo è distruttibile, e senza essere tenuto insieme dall'anima sarebbe soggetto a distruzione immediata. L'anima conserva il corpo, gli dà vita e movimento poichè essa si muove da sè, è sempre attiva, anche durante il sonno, il riposo sarebbe per lei la morte, come il suo separarsi dal corpo rende questo inerte e immobile; l'anima è dominatrice, il corpo un semplice organo.

Contro Dicearco che dice l'anima l'armonia dei quattro elementi, freddo, caldo, umido e secco, Nemesio afferma la preesistenza dell'anima sul fondamento del principio platonico che imparare è ricordare, mentre l'armonia come qualche cosa di composto e di risultante non può essere prima degli elementi. Inoltre l'anima domina e si oppone al corpo; un'anima non può dominare nè opporsi. L'armonia può essere maggiore o minore di un'altra, l'anima non può essere più o meno anima di un'altra. L'anima è suscettibile di virtù e di vizî, l'armonia non è suscettibile di armonia e disarmonia. Mentre poi l'armonia è solo proprietà di un sostrato, l'anima è sostanza e in quanto sostanza può essere dotata di qualità opposte. L'anima partecipa all'armonia ma non è armonia; armonia è la virtù che l'anima possiede. Contro Galeno, Nemesio sostiene che ogni corpo animato e inanimato consta di quattro elementi; se l'anima fosse una determinata miscela del corpo, (come parrebbe dalla teoria dei temperamenti), anche l'inanimato dovrebbe avere un'anima, il che è contradittorio; mentre le proprietà del corpo sono percepibili sensibilmente, l'anima si coglie solo con l'intelletto e quindi non può essere una proprietà del corpo.

Contro la sentenza di Pitagora (Πυθαγόρας δὲ ἀριθμὸν ἑαυτὸν κινοῦντα [ψυχήν]: la sentenza non è sua ma di Senocrate

e dei neopitagorici) Nemesio osserva: il numero è una grandezza, l'anima non è una grandezza ma una sostanza, l'anima è continua (συνεχής) il numero no; il numero è pari e dispari (ἄρτιος ἢ περιττός); l'anima nè l'uno, nè l'altro.

Le proprietà che appartengono al numero non cambiano, le proprietà dell'anima mutano in quanto esso può sostituire all'ignoranza, il sapere, la virtù al vizio.

Nemesio confuta tutte le dottrine che affermano la corporietà dello spirito con argomenti tratti da Ammonio e dal pitagorico Numenio. Tutti i corpi sono secondo la propria natura mutevoli, distruttibili e divisibili all'infinito, sicchè in essi nulla si trova di immutevole. Perciò hanno bisogno di una sostanza che li tenga uniti: questa sostanza la chiamiamo appunto anima. Ogni corpo è mosso dall'esterno o dall'interno, e nel primo caso è inanimato, nel secondo animato. Come corpo quindi l'anima dovrebbe poter essere animata o inanimata, una proposizione manifestamente senza senso. Poi all'anima può servire come cibo solo l'incorporeo, mentre nessun corpo può essere nutrito dall'incorporeo. Contro quelli che sostengono che l'anima è il sangue (Crizia) si nota che in questo caso l'uomo che perdesse una parte del suo sangue perderebbe anche una parte della sua anima. Inoltre bisognerebbe ritenere come senza anima gli animali che non hanno sangue. Similmente si confuta la teoria di Ippone che ritiene l'anima sia acqua perchè produce ogni vita e nessuno può vivere senza di essa. Ci sono molti animali che non bevono acqua, come vi sono animali che non respirano aria. In ogni modo se in molti animali la mancanza di aria produce la morte, lo stesso effetto ha la mancanza di cibo: quindi nessun elemento corporeo può dar vita al nostro corpo.

Cleante dice che somiglianza e dissimiglianza può appartenere solo al corpo, non all'incorporeo. Ora le anime dei figli e dei genitori sono simili rispetto alle passioni, ai caratteri e alle disposizioni, un fatto che sarebbe inesplicabile ammettendo l'incorporeità delle anime. Quest'obiezione secondo Nemesio non vale, perchè si conclude dalla parte al tutto. E nemmeno è vera la promessa maggiore, perchè i numeri e le figure che pur non sono corpi stanno fra loro in rapporto di somiglianza.

Cleante inoltre argomenta: ciò che sta in azione reciproca con un corpo, è unito con esso dal legame della συμπάθεια, non può essere incorporeo (l'anima si vergogna, il corpo diventa rosso, l'anima teme e il corpo diventa pallido). L'anima, dice Nemesio, potrebbe fare eccezione. Inoltre, le qualità, che sono incorporee, mutano nel sorgere e nel perire del corpo, a cui ineriscono.

L'incorporeo, dice inoltre Crisippo, non può inerire al corporeo; quindi non può essere separato da questo. Ora l'anima inerisce al corpo e può essere separata da esso (la morte è appunto una separazione dell'anima dal corpo); perciò deve essere corporea.

Nemesio osserva che per es. la linea incorporea aderisce al corpo e si può quindi separare da esso. Ma l'anima non può aderire al corpo, altrimenti dovrebbe essergli attigua e se gli fosse attigua, non potrebbe esserlo a tutto il corpo e quindi non tutto l'animale sarebbe animato; quindi l'anima non aderisce al corpo, non è corpo e tuttavia si può separare dal corpo. Nemesio, come nota lo Zeller, (vol. 3, p. 455), si vale del principio stoico che il corpo, in sè pluralità senza unità e soggetto a una vicenda incessante, può essere tenuto insieme solo dall'anima, per combattere la concezione materialistica dell'anima propria degli stoici. L'anima è sostanziale e immateriale. L'anima è la sorgente della vita perchè le appartiene come proprietà essenziale il movimento spontaneo. (Θαλῆς μὲν γὰρ πρῶτος τῆν φυχὴν ἀεικίνητον καὶ αὐτοκίνητον ἔφησεν) mentre secondo Aristotele lo sarebbe solo accidentalmente. Non è irragionevole che l'anima non mossa produca in noi il movimento, come la bellezza che pure non è mossa produce in noi il movimento. Il corpo è immoto e non può ricevere il movimento se non dall'anima. Se il corpo potesse muoversi da sè, potrebbe muoversi senza l'anima e l'animale dovrebbe essere senza l'anima, il che è impensabile. L'anima è come il sole e la luna che per natura si muovono e non possono stare in quiete, l'anima per natura non può stare in riposo (ἠρεμεῖν). La quiete per l'anima è sinonimo di morte (Platone *Fedro* 245 c τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον).

Dal principio che l'anima non è corpo, non proprietà o grandezza e quindi non è transitoria, ne segue la sua immortalità; Platone e altri filosofi hanno addotto delle prove ma sono difficili a intendersi dai filosofi stessi. Per i cristiani basta la dottrina degli autori sacri. Per i non cristiani può bastare la prova che l'anima non appartiene alle cose mutevoli. Le fonti per questa dottrine sono neoplatoniche, mentre con Aristotele sta sul piede di guerra.

Nemesio combatte anzi tutto la teoria aristotelica che l'anima sia legata ad una materia corporea, vi sia contenuta in germe; come *fin de non recevoir* oppone a lui e agli stoici che tutto ciò che ha origine insieme corporea e temporale è corruttibile e soggetta a morte (πᾶν γὰρ τὸ γένεσιν ἔχον σωματικῆν ὁμοῦ καὶ χρονικήν, φθαρτόν ἐστι καὶ θνητόν). Questa proposizione sembra escludere in modo non dubbio l'opinione platonica dell'eternità delle anime. Altrimenti avrebbe detto: tutto ciò che ha origine nel tempo è mortale, e non già: tutto ciò che ha origine insieme corporea e temporale. Contro il creazionismo degli Eunomiani Nemesio fa notare che nel racconto mosaico della creazione non si accenna affatto che l'anima sia stata formata solo dopo il corpo, veramente alcuni credono che si debba sottintendere, ma altri sono di parere contrario. Inoltre osserva che il mondo sarebbe creato a metà se ogni giorno fosse accresciuto di almeno 50 mila anime nuove. Solo poco prima della risurrezione dei morti il mondo sarebbe compiuto proprio per essere distrutto!

Il *traducianismo*, di cui nomina il rappresentante Apollinare, fa derivare le anime dalle anime come i corpi dai corpi per generazione; il processo della generazione è necessario solo per conservare le cose transitorie, e tutto ciò che riconosce la sua esistenza da un tale processo, deve essere caduco. All'obiezione di Apollinare che Dio altrimenti sarebbe complice degli adulterî Nemesio risponde che noi ignoriamo le vie della provvidenza; Dio forse prevede che anche i figli adulterini saranno utili a sè e al loro tempo (p. es. Salomone). Egli non prende una posizione chiara, si limita ad affermare, seguendo Platone, che l'anima esiste πρὶν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ εἴδει γενέσθαι

e conchiude: συγχωρεῖ (θεός) τὴν ἐμψύχωσιν γίνεσθαι. Solo sembra contrario ad un'esistenza senza principio dell'anima e in questo concedersi una deviazione dalla dottrina platonica. È da notarsi che l'autore si rifugia nei dogmi cristiani: la risurrezione della carne, il concetto della creazione, che è estraneo e inconcepibile ai pagani.

Come è noto, Nemesio ritiene l'anima immortale, ma si astiene dal determinare meglio la sua sorte; però combatte la trasmigrazione delle anime umane in corpi di animali, teoria ammessa da tutti i filosofi che le riconoscono l'immortalità. Solamente l'uomo possiede la ragione e perciò l'anima umana non può avere come sua sede il corpo di un animale. Alcuni prendono alla lettera le espressioni di Platone secondo le quali le anime degli uomini rabbiosi e rapaci dovrebbero andare in corpi di leoni e di lupi, quelle di intemperanti in corpi di asini. Secondo altri Platone in tal modo indica i caratteri umani con i nomi dei diversi animali. Cronio compagno di Numenio, Teodoro di Asine e Porfirio dicono che tutte le anime sono fornite di ragione, Giamblico limita la trasmigrazioni delle anime degli animali ai corpi degli animali e le trasmigrazioni degli uomini ai corpi degli uomini, quindi prende le espressioni di Platone in senso figurato. Nemesio approva l'idea di Giamblico e porta una serie di prove per dimostrare l'irrazionalità degli animali. In questi non si trova movimento razionale, non attività artistica, non scienza, non scelta nè virtù, nulla di tutto quello che fa inferire un'attività del pensiero. La ragione, siccome non manifesta dall'animale mai, sarebbe per lui superflua e inutile. Dio non ha creato nulla di superfluo. È egli un artefice che non conosce l'ordine e l'armonia? L'ammettere che gli animali non possono manifestare la ragione per mancanza di organi adatti è un'ipotesi indimostrabile. È molto più ragionevole supporre che ad ogni corpo corrisponde un'anima e che gli animali posseggono nelle loro opere la sola semplicità fisica (φυσικὴ ἁπλότης) che dipende da un'intelligenza fisica (φυσικὴ σύνεσις). Alcuni animali sono certo forniti di ogni sorta di espedienti, di una specie di attività artistica, di un'ombra di intelletto (σκιὰ λογική).

Tuttavia l'operare degli animali è uniforme, quello degli uomini multiforme. Nemesio cita anche l'autorità di Galeno, secondo il quale esistono diverse forme di anima secondo la specie animale. Solo l'uomo è ζῶον ἀληθῶς λογικόν, mentre gli animali sono φρονήσεως ἄμοιρα e vivono καθ' ὁρμὴν φυσικὴν μόνην. Veramente l'uomo in quanto è animale costituisce un legame tra il mondo razionale e la sostanza visibile. Il che non esclude che tra l'uomo e l'animale vi sia un abisso.

L'interpretazione del Ritter che limita la trasmigrazione delle anime ai corpi degli uomini sembra da doversi escludere perchè Nemesio respinge la dottrina Origeniana dei gradi (βαθμοί) del salire e discendere delle anime dai corpi celesti agli umani e a quelli dei demoni e questo fa in nome della sacra scrittura e dei dogmi cristiani. Questo punto sembra decisivo:

p. 359 = 176 ἀλλ'ὅτι μὲν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ θνητή.... αἵ τε παρὰ τοῖς σοφωτάτοις τῶν Ἑλλήνων μετενσωματώσεις δηλοῦσι καὶ οἱ λεγόμενοι τόποι ταῖς ψυχαῖς ἀποκεκληρῶσθαι πρὸς τὸν ἑκάστης βίον, καὶ αἱ τιμωρίαι τῶν φυχῶν, ἃς τιμωροῦνται καθ' ἑαυτάς. Ταῦτα γὰρ, εἰ καὶ διαπίπτει κατά τι ἕτερον, ἀλλὰ τὸ τὴν ψυχὴν εἶναι μετὰ τὴν ζωὴν ταύτην, καὶ δίκας ὑπέχειν τῶν πλημμελημάτων συνομολογεῖ.

Come l'anima può essere una cosa sola con un corpo inanimato? Nemesio ritiene che sia una questione assai ardua, più difficile ancora se si vuole introdurre il νοῦς come terzo elemento costitutivo dell'uomo. La difficoltà della soluzione sta in questo che tutto ciò che si unisce in una sostanza cambia e non rimane più quello che era prima. Come può l'anima, che è incorporea ed è una sostanza in sè e per sè essere una cosa sola con il corpo e come le due cose possono conservare la propria essenza non mescolata e integra? O il corpo e l'anima diventano una cosa sola e allora debbono ambedue cambiare come gli elementi, o non divengono l'uno con l'altro una cosa sola. In quest'ultimo caso potrebbero stare l'uno accanto all'altro (παρακεῖσθαι) come sassolino a sassolino oppure essere mescolati (κεκρᾶσθαι). Due cose che

stanno l'una accanto all'altra come pezzi di legno o di ferro non possono dirsi una. La miscela che deriva per es. dall'acqua e dal vino non si può dire nè pura acqua nè puro vino, e ha luogo in fondo per παράθεσις, per quanto essa per la piccolezza delle parti non sia percepibile (come si può dimostrare con l'esempio di una spugna imbevuta d'olio con cui si può assorbire l'acqua in modo che rimanga il vino) Nemesio ritiene quindi escluso che l'anima possa essere congiunta con il corpo da perfetta unificazione (ἑνοῦσθαι) o da semplice mescolanza e ripresenta la questione.

Il ripiego di Platone che l'anima si serve del corpo come di un abito, non lo soddisfa. L'abito non è una cosa sola con colui che lo porta (1). Da Ammonio trae la seguente soluzione (vi doveva esser come afferma il Vacherot una tradizione nella scuola neo-platonica). Il sovrasensibile è per sua natura tale che può diventare una cosa sola con le cose che sono adatte ad accoglierlo (e in questo è uguale agli elementi) senza mescolarsi con le cose e scapitarci nella sua natura e in questo è uguale a ciò che è unito per mescolanza. Nei corpi la completa unificazione (ἕνωσις) produce un cambiamento degli elementi perchè da essi nasce un nuovo corpo (così i cibi si convertono in sangue). Non così nel sovrasensibile. Se ammettiamo che l'anima, che pure è vita, per l'unione debba subire un cambiamento di essenza, non sarebbe più vita, non potrebbe più dispensare al corpo la vita, non gli porterebbe più utilità. Non può quindi, in conseguenza dell'unificarsi con qualche altra cosa, soggiacere ad un cambiamento. Se quindi il sovrasensibile è del tutto inaccessibile a una trasformazione del suo essere, non può perdere del suo essere per l'unione con altre cose.

Questo fatto di un'*unione reale di anima e di corpo* non si può negare; è evidentemente confermato dalla partecipazione delle nostre anime agli stati del corpo (συμπάθεια). Il neoplatonico trova del pari evidente che l'anima malgrado la sua unione con il corpo rimane ἀσύγχυτος. Essa si separa anzi dal

(1) Πῶς γὰρ ἓν εἶναι δύναται, μετὰ τοῦ ἐνδύματος ἡ ψυχή; οὐ γὰρ ἓν ὁ χιτὼν μετὰ τοῦ ἐνδεδυμένου. Migne, *Patr. graeca*, 40, p. 593.

corpo nel sonno, sicchè il corpo rimane come morto. Gli infonde vita solo quanto è necessario alla sua conservazione, mentre essa di per sè sola nei sogni presagisce il futuro e sta in istretto rapporto con il sovrasensibile. Lo stesso processo come nel sogno possiamo osservare ogni volta che lo spirito si dà per sè solo con tutta la sua forza alla considerazione del sovrasensibile (οὐρανὸν ἐμβατεύει τῇ θεωρίᾳ); anche allora si separa per quanto è possibile dal corpo e rimane per sè solo. Come sostanza incorporea penetra tutto il corpo, ma rimane intatto nella sua propria natura e conserva l'unità che le appartiene come anima. Tutto ciò in cui si indugia o dimora trasforma secondo il proprio pensiero e volontà senza lasciarsi in alcun modo trasformare (μὴ τρεπομένη); così essa somiglia al sole che con il suo splendore trasforma l'aria in luce, sicchè luce ed aria diventano una cosa sola, ma tuttavia non si mescolano. Non essa viene dominata dal corpo, ma il corpo da lei; essa non è in lui come in un vaso o in un'otre, ma piuttosto il corpo è in lei. Al sovrasensibile un corpo non può opporre alcun limite, esso lo penetra senza lasciarsi legare a un luogo corporeo (σωματικὸς τόπος). Il sovrasensibile è solo in un luogo intelligibile (νοητὸς λόγος); è cioè in sè o nel sovrasensibile che sta al di sopra di lui. Questa determinazione generale Ammonio trasferisce all'anima che perciò deve essere in sè nel pensiero *mediato* (λογίζεσθαι) e invece nel νοῦς nel pensiero immediato (νοεῖν). L'anima è nel corpo come Dio è in noi. Solo per il *rapporto* e la *tendenza* a qualche cosa (τῇ πρός τι ροπῇ) l'anima è legata al corpo, come uno è legato alla sua amante non corporeamente e non spazialmente ma da un semplice rapporto (κατὰ σχέσιν). L'anima non ha grandezza (ἀμέγεθες) non ha massa (ἄογκον) è essere indivisibile (ἀμερές), non può essere quindi inclusa in una parte dello spazio che sussiste sempre con una massa e in una massa. Sarebbe quindi falso concludere: pertanto la mia anima è dappertutto, a Roma e Alessandria, poichè con questo si designa di nuovo un luogo determinato. L'anima non è in un luogo, ma sta solo in rapporto (ἐν σχέσει). Solo impropriamente si dice del sovrasensibile: « esso è là » perchè appunto opera là: invece del rapporto e dell'attività si pone

il luogo. Sarebbe più esatto in ogni caso dire l'anima *opera là*, che: l'anima *è là*. In questo Nemesio segue Ammonio, Plotino e Porfirio, ma in opposizione alla tricotomia neoplatonica fa constare l'uomo di due soli fattori: l'anima e il corpo. Il corpo è piuttosto nell'anima che l'anima nel corpo: essa è intera in tutto il corpo, anzi in ogni parte di esso, ma non spazialmente. Troppo spesso l'anima lascia in abbandono al corpo la sua corona e il suo scettro e si lascia mettere in catene; tuttavia, se vuole, ha la forza di ridurre a dovere il corpo. Questa dottrina dell'unione dell'anima e del corpo è utilizzata da Nemesio per imporre silenzio a quelli che sollevavano dei dubbi riguardo alla natura umana e divina di Cristo. I suoi avversari sono gli Eunomiani e gl ἔνδοξοι ἄνδρες, tra i quali si possono intendere Teodoro di Mopsuestia e la scuola antiochena. Anche il verbo di Dio malgrado l'unione con l'uomo Gesù rimane ἀπέρληπτος. L'anima ora domina, ora è dominata dal corpo. Altrimenti avviene nel figlio di Dio. Il verbo di Dio non può essere in alcun modo cambiato dalla sua comunanza con il corpo e con l'anima, non partecipa alla debolezza e imperfezione di entrambi. Che una tale unione di due sostanze sia possibile, a questo gli serve Porfirio come testimone (ὁ κατὰ τοῦ Χριστοῦ κινήσας τὴν γλῶσσαν).

Gli Eunomiani sostenevano che in Cristo si erano unite le forze divine con le umane, non le sostanze; e per forze corporee avrebbero inteso i sensi. Nemesio confuta questa proposizione: non possono i sensi essere considerati come forze corporee, ma come proprietà di tutto l'uomo (anima e corpo): solo gli organi di senso appartengono al corpo. La natura divina rimane pura non per la libera volontà (εὐδοκία) di Dio come sostenevano gli ἔνδοξοι ἄνδρες ma per natura dello spirito; dalla libera volontà di Dio dipende solo il prendere un corpo. Non è improbabile che Nemesio abbia trasferito dalla psicologia umana secondo il concetto neoplatonico al problema cristologico la fraseologia che fu per così dire sancita dal concilio di Calcedonia.

Roma, R. Università.

Andrea Ferro.

ORIGINI CRISTIANE E MOVIMENTO FRANCESCANO

Dopo molti altri, Carlo Schmidt, indagando di recente i punti di contatto fra i Vangeli e le forme di letteratura popolare ad essi analoghe per metodo di compilazione e finalità pragmatica di compilazione, ha avuto modo di segnalare le appariscenti rispondenze fra l'impostazione dei problemi critici che si pongono per una valutazione scientifica della tradizione evangelica, e quella delle discussioni sollevate dalla più antica tradizione biografica francescana. Per natura di difficoltà affrontate, per configurazione di ipotesi accampate onde superarle, per polarizzazione di indirizzi specifici nella loro ragionata analisi, la « Jesus-Forschung » rivela una stretta affinità con la « Franziskus-Forschung ». Lo Schmidt anzi crede di poter andare più in là, e trova ingegnosamente che l'atteggiagiamento dell'uno o dell'altro critico di marcata preferenza per l'una o l'altra fonte sinottica (dello Spitta ad esempio a favore del Vangelo di Luca) trova dei parallelismi sorprendenti nella valutazione proposta dall'uno o l'altro francescanologo solo per l'una o l'altra fonte della primitiva letteratura fiorita intorno al Serafico (del Sabatier ad esempio a favore dello *Speculum perfectionis*) [1].

Al tramonto del secolo decimoquarto il frate minore Bartolomeo da Pisa, che non era animato da finalità critiche, pur nutrendo una sagace preoccupazione di attingere ad attendibili fonti, coglieva per suo conto e distribuiva non senza prolissità

(1) K. L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte,* 10, a p. 106 e ss. della " Festschrift „ offerta ad H. Gunkel, Göttingen, 1924. Il paradossale lavoro del Tamassia dava modo al D'Alençon di domandarsi, con qualche sarcasmo, se in base ad una tale critica, san Francesco fosse mai esistito (" Études Franciscaines „ 1906), come il Drews e altri con lui si son domandati del Cristo.

i particolari episodici che sembravano alla sua devozione costituire la documentazione esauriente della aderenza stupenda, per cui i gesti e la predicazione del Serafico si offrono copia perfetta di quelli del Cristo (1).

Sgombro affatto da premesse critiche, come da intenti edificativi, ma con la fredda e lucida penetrazione dal suo impareggiabile giudizio di filosofo della economia che regge la vita dei gruppi associati, Niccolò Machiavelli intuì dal canto suo l'intima consanguineità che lega il movimento francescano al propagarsi del primitivo messaggio cristiano, e convenientemente apprezzò il valore del francescanesimo nella evoluzione ciclica della chiesa (2).

Ma v'è ancora probabilmente luogo ad un ulteriore approfondimento delle tipiche affinità che corrono fra il primo irrompere dell'annuncio evangelico e lo sbocciare della esperienza francescana. V'è tuttora molto da segnalare, meglio di quanto non sia stato fatto sin qui, alla luce delle più salde ricerche della critica letteraria recente (3), e soccorsi dalla nostra affinata capacità di vedere nell'essenza intima dei grandi movimenti religiosi, le corrispondenze tipiche che ricollegano l'uno all'altro, nelle circostanze preliminari e negli sbocchi immediati; nel contenuto specifico e negli atteggiamenti tattici; nella risoluzione dei problemi centrali della vita morale e nella raffigurazione del mondo e del suo destino, il messaggio del Maestro galileo, che garantì la beatitudine del Regno ai miserabili di Cafarnao, e l'annuncio del Giullare di Assisi, che proclamò la

---

(1) *Conformitates*, ed. di Quaracchi, " Analecta Francescana „ IV-V.

(2) " Perchè io parlo de' corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono la salute, che le riducono verso i principi loro.... (La nostra Religione) se non fosse stata ritirata verso il suo principio da san Francesco e da san Domenico, sarebbe al tutto spenta, perchè questi con la povertà e con l'esempio della vita di Cristo, la ridussero nella mente degli uomini, che già vi era spenta. „ L. III *dei Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, c. 1.

(3) Il bilancio ne è stato redatto con cura e oggettività dal p. Fidentius van den Borne, *Die Franziskus-Forschung in ihrer Entwickelung dargestellt*. München, 1917.

letizia dell'umiliazione, e si costituì interprete del canto cosmico che le creature universe sciolgono in lode del Padre (1).

* * *

Così il movimento evangelico come quello francescano si collocano fra due vigorose esplosioni di entusiasmo apocalittico. Tutta l'ansia delle visioni escatologiche che aveva animato la letteratura popolare del giudaismo dall'epoca degli Asmonei in poi, aveva messo capo alla predicazione ascetica e catastrofica del Battezzatore. Raffigurazioni letteralmente sensibili del veniente Regno riapparirono, vive e commovitrici, nei sogni febbrili del millenarismo e della nuova profezia. Parallelamente, la profonda inquietudine della coscienza cristiana, in quel rovente crogiuolo di esperienze e di tentativi culturali che fu il secolo duodecimo, aveva messo capo all'annuncio randagio di Gioachino da Fiore. E il sogno della sua speranza nello Spirito ripullulò nell'*Introductorius* di Gherardo da Borgo San Donnino.

L'abbate « calavrese », consumato e affinato dalla sua instancabile bramosia di una palingenesi che riducesse in atto le latenti e paralizzate capacità di bene della tradizione cristiana, aveva annunciato la nuova economia religiosa, con parole che suonano come il più preciso ragguaglio profetico del programma francescano (2). A base della sua interpretazione del messaggio

---

(1) Piene di luminoso acume sono le osservazioni che sugli atteggiamenti fondamentali di san Francesco enuncia il TILEMAN nelle sue *Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi*. Leipzig, 1914 [21 B. dei "Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance „].

(2) Su Gioachino da Fiore le pagine di F. TOCCO (*L'eresia nel medio evo*, pp. 261-387) sono ancora le più ricche e le più conclusive, finchè tutta la produzione del veggente e la reale portata del suo messaggio alla cristianità del duodecimo secolo non siano sottoposte a una più vasta e coscienziosa disamina paleografica e critica, sulle preziose indicazioni del DENIFLE nell'"Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters „ I, 90 e ss. Quel che il FOURNIER ha detto a proposito della posiziono teologica di Gioachino nelle tre dissertazioni provocate dal rinvenimento del *Liber de vera philosophia*

evangelico e della sua visione del destino a questo riservato, era un'ardente inquietudine etica. Egli ravvisava la scaturigine dell'umana perdizione in un primitivo peccato di superbia e collocava la via del riscatto nella pratica della mitezza e dell'autorinnegamento. Il progresso della rivelazione religiosa era per lui tutto nell'avvicinamento lento all'età perfetta, nella quale la gioia sarebbe stata nella libertà e la libertà, nella rinuncia. « Il Padre impose il travaglio della legge, perchè è timore; il Figlio volle l'ascesi della disciplina, perchè è sapienza: lo Spirito Santo dispiega il dominio della libertà, perchè è amore. E dove è il timore, è schiavitù; dov'è magistero, è disciplina; dov'è amore è libertà.... È pur necessario che sorga ormai una riproduzione della vita apostolica, quando, lungi dal ricercare il possesso di eredità terrene, se ne vendevano più tosto. Il monaco genuino non chiama sua che la cetra [1] ». Alle età nelle quali erano stati iniziati alla divina erudizione i pargoli e gli adolescenti, stava per succedere l'età in cui si sarebbero dissetati in ebbrezza gli amici: l'età del meriggio, delle biade, dei gigli, dell'olio. I francescani gioachimiti, su cui doveva scendere nel 1255 il verdetto di condanna del pro-

---

e raccolte nelle *Études zur Joachim de Flore et ses doctrines* (Parigi, 1909) è basato su una interpretazione completamente errata della maniera gioachimita di intendere le applicazioni storiche del dogma trinitario, e quindi su un ingiustificato suo parallelismo con quella, tutta concettuale ed accademica, di circoscriverne la portata nel piano dei problemi gnoseologici e metafisici, quale si era venuto formulando nella cultura scolastica parigina della prima metà del secolo duodecimo. La raffigurazione pragmatistica dell'economia trinitaria, quale soggiace alla filosofia cristiana di Gioachino, potrebbe meglio riportarsi alle formulazioni di qualche scrittore cristiano precostantiniano. Ippolito aveva scritto (εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου): πρόσωπα δύο, οἰκονομία δὲ τρίτη ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος. E Tertulliano (*adv. Praxeam*, 13): " Nos enim, qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, maxime Paracleti non hominum discipuli, duos quidem definimus, Patrem et Filium, et jam tres cum Spiritu Sancto, secundum rationem aeconomiae quae facit numerum. „

(1) *In Apoc.*, (Ed. 1519) fol. 180, col. 4; 183. 2 E. *Conc.*, IV, 39.

tocollo anagnino [1], pensavano veramente che le previsioni di Gioachino si fossero letteralmente avverate in san Francesco, e che se le opere dell'abbate calabrese costituivano nel loro insieme il Vangelo eterno, l'ordine dei minori ne doveva essere la milizia disseminatrice, chiamata a preparare il mondo alla nuova economia, la quale si sarebbe instaurata fra gli uomini dopo l'ultima, imminente prova del 1260. Il « poverello » appare a Gherardo da Borgo San Donnino come l'angelo dell'Apocalissi: « e vidi un altro angelo salire dall'oriente, recante in sè il sigillo del Dio vivente. » [2] Anzi simile raffigurazione appare così universalmente divulgata e accreditata, che lo stesso san Bonaventura, il persecutore implacabile delle tendenze spirituali e gioachimite, la fa propria [3], naturalmente intendendola a suo modo. Proprio come il prodigio delle Stimmati doveva avere avuto un tutt'altro significato per frate Leone e i suoi amici [4], che probabilmente vi avevano scorto l'espressione sensibile del martirio a cui le delusioni e le deviazioni dell'ordine avevano sottoposto il loro grande amico, e per frate Elia, che l'aveva segnalata unicamente come la sanzione soprannaturale della santità taumaturgica [5], che avrebbe fatto di

---

(1) Pubblicato com'è noto, dal Denifle, nella I Annata dell'" Archiv „ già citato. Cfr. G. Bondatti, *Gioachinismo e Francescanesimo nel Dugento*. S. Maria degli Angeli, 1924.

(2) Apoc. VII. 2 " Quem angelus frater Gerardus vocat et confitetur sanctum Franciscum ... *Prot. di Anagni*, nell'" Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte „ I. 101.

(3) Nella *Legenda major, Prologus* (*Opp.* ed. Quaracchi, VIII, 505) :"... Ad quod quidem fideliter sentiendum et pie, non solum inducit officium quod habuit vocandi ad fletum et planctum, verum etiam irrefragabili veritatis testificatione confirmat signaculum similitudinis Dei viventis, Christi videlicet crucifixi, quod in corpore ipsius fuit impressum non per naturae virtutem vel ingenicum artis, sed potius per admirabilem potentiam Spiritus Dei vivi ...

(4) La testimonianza di frate Leone è, com'è noto, nella sua postilla alla benedizione di san Francesco. Vedine il testo e la valutazione critica in Sabatier, *Speculum Perfectionis*, p. LXVIII e ss.

(5) " Annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est Christus Deus. Non diu ante mortem frater et pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas

Francesco un'eccezionale oggetto di culto, più che un esemplare mirabile di eroismo cristiano. (1)

Collocata così fra due accese irruzioni di fervore e di ansia apocalittici, la primitiva esperienza francescana, non diversamente della esperienza neotestamentaria, interposta fra l'inquietudine dell'apocalissi giudaica e della predicazione del Battista e fra il sogno ardente del millenarismo di cui è espressione l'apocalissi canonica e l'esegesi di Papia, appare come una eccezionale consapevolezza della beatitudine del Regno, pregustata nella realizzazione perfetta della rinuncia e della conversione, che è rovesciamento di valori e rinnegamento del mondo. I primi biografi francescani non fanno appello soltanto a un comodo riferimento cronologico quando, con così uniforme insistenza, distribuiscono gli avvenimenti salienti nella vita del santo in rapporto alla sua « conversione ». Aderiscono invece alla genuina importanza dei fatti, ponendo a centro di tutta l'opera sua l'improvvisa palingenesi, che trasformando il cavaliere di Gualtiero di Brienne nell'innamorato della povertà, ha offerto al cristianesimo del decimoterzo secolo una reincarnazione della μετάνοια neotestamentaria (2). Gesù aveva gettato

quae vere sunt stigmata Christi portans in corpore suo: nam manus eius et pedes quasi puncturas clavorum habuerunt ex utraque parte confixas, reservantes cicatrices et clavorum nigredinem ostendentes: latus vero eius lanceatum apparuit et saepe sanguinem evaporavit. „ Così frate Elia nella lettera circolare con cui annunciava, il 4 ottobre 1226, la morte del santo. V. Lemmf, *Frère Elie de Cortone*, p. 71.

(1) Può non essere azzardato pensare che si riportano sostanzialmente alla concezione apocalittica di Gherardo, più che a quella ufficiale di san Bonaventura, così Giotto nel disporre angeli stigmatizzati sui costoloni della crociera soprastante all'altare papale nella basilica inferiore di Assisi, come Dante, quando proclama che chi parla di " Ascesi „ deve dire " *Oriente*, se proprio dir vuole „, chè " di là nacque al mondo un sole „, e canta " *l'ultimo sigillo* „ che san Francesco " *prese da Cristo...* nel crudo sasso intra Tevere ed Arno „ (*Par.* XI).

(2) La " conversio „ francescana non è infatti l'adesione intellettuale ad una fede innanzi disconosciuta. È apprendimento subitaneo della legge intima ed ineffabile che disciplina la vita associata degli uomini. San Francesco stesso ce ne ha dato la definizione precisa nel *Testamentum*: " Dominus ita

sul volto ai farisei l'asserzione sdegnosa che vano era attendere e scoprire il Regno di Dio attraverso le espressioni appariscenti di segni sensibili, dal momento che esso era già « in mezzo a loro » nella presenza di Colui che ne bandiva i valori e ne attuava i principî. (1) San Paolo aveva assicurato i credenti di Roma che il Regno di Dio è tutto nella giustizia, nella pace, nella gioia, che rampollano dallo Spirito Santo. (2) Francesco proclama che la « perfetta letizia » (la χαρά neotestamentaria), più che nella santità e nella virtù taumaturgica, è nella capacità di affrontare ogni contumelia, ed ogni obbrobrio, per riversare imperturbabilmence la piena della propria ilare generosità e del proprio sorridente amore sui fratelli. (3).

Non mancano indicazioni di fonti per arguire la consapevolezza in Francesco della novità che la sua esperienza del messaggio neotestamentario portava nello sviluppo della tradizione etica della chiesa romana. Nello *Speculum Perfectionis*, in

---

dedit michi fratri Francisco incipere faciendi penitentiam: quia cum essem in peccatis, nimis michi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur michi amarum, conversum fuit michi in dulcedinem animi et corporis. Et postea parum steti et exivi de seculo. „ (Boehmer, *Analekten zur Geschichte des Franziscus von Assisi*, p. 36). Il peccato è nella incapacità di compatire le ripugnanti abbiezioni dei fratelli. E la *conversione* è la capacità di trovare fonte di gioia, là dove la *delicata* suscettibilità dalle convenzioni morali trova motivo di vergogna e di fastidio. Un grande teorico della conversione monastica, Ugo da San Vittore, aveva teorizzato uno degli elementi centrali della rinuncia cristiana, quando aveva scritto: " delicatus ille est adhuc cui patria dulcis est. Fortis autem iam cui omne solum patria est. Perfectus vero cui mundus totus exilium est. Ille mundo amorem fixit; iste sparsit; hic extinxit. „ (*Erud. didasc.*, IV, 20). Sulla autenticità del *Testamentum* di san Francesco l'indagine più coscienziosa, così dal punto di vista paleografico come da quello del contenuto, è stata compiuta da V. Kybal, *Ueber das Testament des hl. Franz. von Assisi*, nelle " Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung „ 1915, p. 312 e ss.

(1) Lc. XVII, 21.

(2) Rom. XIV, 17.

(3) Capo VIII dei Fioretti.

cui, pur non accogliendo la tesi ultraottimistica del Sabatier (1), sarebbe difficile non scoprire reminiscenze erratiche delle primitive memorie affidate ai « rotoli » di frate Leone (2), c'è un capitolo (3) nel quale, nella spontanea e vivace invettiva del Santo contro quei « fratres sapientes et scientiati » che vorrebbero riportare la sua disciplina regolare ai tipi tradizionali delle regole benedettina, agostiniana e cisterciense, par di cogliere una espressione diretta e inappellabile del compito che Francesco si attribuiva nell'economia della vita cristiana: « Fratelli miei, fratelli miei, il Signore mi chiamò perchè marciassi sulla via della semplicità e dell'umiltà: questa via mi ha additato in maniera indubitabile per me e per coloro che mi vogliono credere ed imitare. Voglio pertanto che non mi nominiate alcuna altra regola; non quella di san Benedetto, non quella di sant'Agostino, non quella di san Bernardo, non un'altra foggia qualsiasi di vita, che non sia quella misericordiosamente mostratami e donatami dal Signore. Il quale mi disse che voleva che io fossi un nuovo patto (4) nel mondo e non volle condurci per altra via se non per quella rappresentata da questa scienza. La vostra scienza invece e la vostra sapienza saranno confuse da Dio ed io ho fiducia nei castaldi dal Signore, i demoni, per mezzo dei quali Dio vi punirà. »

Naturalmente per comprendere e valutare a pieno il significato e il valore di una simile dichiarazione occorre raffigu-

---

(1) Esposta nella introduzione all'edizione del 1898, e riassumentesi nell'assegnazione del documento a frate Leone e al 1227.

(2) È quello che rimane della tesi del Sabatier dopo le critiche del Tileman, *Speculum perfectionis und Legenda trium sociorum*. Leipzig, 1902 e del Goetz, *Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi*. Gotha, 1904. Cfr. F. C. Burkitt, *Scripta Leonis and Speculum Perfectionis* e L. Lemmens, *Die Schriften des Br. Leo von Assisi*, negli " Scritti di Storia e Paleografia pubblicati in occasione dell'ottantesimo natalizio del card. Ehrle „ vol. III, p. 1 e ss.

(3) Il 68°, p. 131 dell'ed. Sabatier.

(4) Le *Conformitates* attenuano e deformano radicalmente il forte inciso di Francesco — troppo tipico e personale perchè possa esso rappresentare una corruzione del testo — cambiando le parole " unum novellum pactum in hoc mundo „ nelle altre " unum magnum factum in hoc mundo „.

rarsi convenientemente la natura e la disciplina della primitiva esperienza francescana. Il menestrello di madonna povertà non è stato, agli inizi del suo ardente proselitismo, il disseminatore e il moltiplicatore di minuscoli cenobi, come credeva di potere sognare ancora la ingenua erudizione del Wadding. Dal giorno in cui, nella cappella della Porziuncola, il figlio di Pietro Bernardone udì i passi evangelici nei quali è consegnata, nella maniera più recisa, l'imposizione della rinunzia e della assoluta fiducia nel Padre, egli non sognò altro che di creare intorno a sè un manipolo di fratelli, che, condividendo il suo ideale di rinnegamento integrale, costituissero una norma di esperienza da cui potevano pullulare in più vasta cerchia corroboranti ripercussioni religiose. Probabilmente la primavera della disciplina francescana va circoscritta a quel brevissimo periodo di tempo nel quale, avendo ottenuto da Innocenzo III l'approvazione orale della più aderente imitazione evangelica, il piccolo stuolo di «minores», reduci da Roma, assaporò, lungo la Salaria, la dolcezza della vita associata nella gioia e nell'abbandono alla Provvidenza (1).

Il dramma intimo di san Francesco è tutto nella resistenza opposta, fino alle ultime volontà del *Testamentum*, al duplice tentativo di deformazione e di alterazione che si compie a

---

(1) L'eco di quel periodo breve di gioia e di riposo è nel c. XIV della *1.a Vita* del Celanese. Ed. D'Alençon, 36. — Ci sembra ormai impossibile, dopo le indagini del Müller, *(Anfänge des Minoritenordens)*, del Mandonnet *(Les origines de l'ordo de poenitentia)*, e sopra tutto del Kybal, *(Die Ordensregeln des heiligen Franz von Assisi und die ursprüngliche Verfassung des Minoritenordens)*, revocare in dubbio la conclusione limpida e precisa che Francesco volle riprodurre integralmente l'esperienza evangelica, in seno ad un nucleo di fratelli che, traendo i mezzi di sussistenza dal loro occasionale lavoro o dalla elemosina randagia, abbandonandosi alla libera ispirazione della loro quotidiana chiamata, disseminassero intorno a sè, con l'esempio e con la parola, il senso dell'ideale cristiano e la coscienza del dovere unico della scambievole solidarietà nell'amore e nel perdono. " Quod apostoli fecerunt in praesentia Christi, hoc vos totum in absentia operari coepistis „ è detto dei " minores „ nel *Sacrum Commercium beati Francisci cum Domina Paupertate* (Cod. Cas. 3560 fol. 1-23).

danno del suo primo ideale, da coloro che spingono la elastica autonomia di questo verso la licenza e la indisciplina da una parte (1), verso la stilizzazione delle tradizionali regole monastiche dall'altra (2). Anche nel cristianesimo primitivo il dramma profondo, generato dalla nuova esperienza del riscatto, è nello sforzo di salvare i valori etici contro ogni possibile deviazione d'indifferentismo etico (πάντα ἔξεστιν), senza ricadere in un legalismo esteriore, facile alle deformazioni farisaiche. Francesco dovè constatare che il compito di salvare, senza concessioni, l'idealità che aveva alimentato i sogni della sua « conversione » era superiore alle sue forze: o meglio, era al di là delle capacità concrete della vita associata ch'egli aveva creato. E affinchè qualcosa potesse sopravvivere del suo iniziale programma, volle riservare a sè l'onere di preparare le regole necessariamente imposte dalle pressioni della curia. Ma quale sensibile differenza fra la regola dal 1221 e quella del 1223! E quanto strazio deve essere costata alla sua anima la rinuncia a quelle clausole più letteralmente evangeliche o più tipicamente « francescane » (3), che il rapido evolversi dell'as-

(1) Quale terribile colpo deve essere stato per san Francesco la bolla del 18 dicembre 1223 *Fratrum Minorum continent instituta*, a un mese di distanza dall'approvazione della terza regola, con la quale Onorio III ricorda che i superiori dell'Ordine hanno ricevuto la potestà di scomunicare, finchè non tornin a resipiscenza, i religiosi transfughi dall'Ordine! Il santo, una settimana più tardi, rievocava a Greccio, con infantile entusiasmo, la scena di Betlem.

(2) Coloro che come il Lemmens (*Opuscula* ecc. I) negano l'esistenza di una triplice regola e inclinano a vedere nella *regula bullata* del 1223 un inasprimento disciplinare delle preesistenti consuetudini, che non può essere stato voluto dai lassisti, dimenticano che il conflitto tra san Francesco e i provinciali, di cui lo *speculum* conserva il ricordo, non è tanto il conflitto fra due concezioni monastiche, l'una più l'altra meno rigida, bensì fra due antitetiche concezioni della applicazione del messaggio evangelico.

(3) Quella ad esempio che si ritrova nella regola del 1221 ed è attestata anche da Tommaso da elano (II, 128) e scompare invece dalla regola del 1223: "caveant fratres, ne se ostendant extrinsecus nubilosos et hypocritas tristes, sed ostendant se gaudentes in domino, hilares et jucundos et convenienter gratiosos.„ Fra i suoi studi con i quali il Kybal ha guadagnato un posto così

sociazione verso l'ufficialità ha duramente imposto! Gli ultimi anni del santo recano l'impronta della sua amarezza e della sua delusione. E il *Testamentum* è una esacerbata protesta contro le forze opprimenti che lo avevano allontanato dal suo primo sogno evangelico.

Ma — sorprendente contrasto — se lo sforzo di creare una libera e fraterna comunità di praticanti il precetto della rinuncia evangelica si è infranto di fronte alla impossibilità di tenere gruppi umani avvinti ad un ideale di perfezione etica e religiosa senza il sussidio di una disciplina esteriore minutamente circoscritta e senza la possibilità di un controllo da esercitarsi su forme di vita stabile e gerarchizzata (1), l'inserirsi dell'ideale francescano, che era quello dell'apostolato umile e sorridente dell'amore e della solidarietà, nelle grandi questioni politiche del tempo ha determinato, per quella legge della realizzazione per antitesi che presiede all'azione dello spirito cristiano nella storia, le più inattese conseguenze.

La politica del Vangelo è condensata in quel precetto, pieno di ironia e di finezza, che Gesù oppone agli emissari del sacerdozio ufficiale e alla loro insidiosa domanda circa il modo di comportarsi al cospetto delle autorità terrene e delle loro leggi: « restituite a Cesare quel che è suo (le monete ch'egli coniò con la sua immagine) ma riservate a Dio quel che è di Dio » (vale a dire, la libertà e l'idealità della vostra anima) (2). In un momento storico, nel quale l'amministrazione della vita carismatica assorbiva, in una contaminante mescolanza di poteri piena di rischi e di inconvenienti, una ingombrante vastità di mansioni politiche, non era agevole instaurare una separazione

---

eminente fra i francescanologi recenti, quella dedicata all'analisi delle variazioni lessicali, concettuali, disciplinari fra la regola del 1221 e quella del 1223 è senza dubbio il più diligente e il più acuto.

(1) Sulle ragioni riposte che suggeriscono al cardinale Ugolino Ostiense la sua vigile e insinuante tutela sullo sviluppo e l'organizzazione dell'ordine dei " minores „ noi non ce la sentiremmo di sottoscrivere agli apprezzamenti molto benevoli ed ottimistici del Brem, *Papst Gregor IX bis zum Beginn seines Pontifikats* (Heidelberg, 1911).

(2) Lc. XX, 25; Mc. XII, 17; Mt. XXII, 27.

netta fra la parte dovuta all'autorità di Cesare, e quella riservata esclusivamente a Dio (1). La « conversione » del cavaliere che nel 1204 era in procinto di raggiungere l'esercito con cui Gualtiero di Brienne serviva nell'Italia meridionale la politica realisticamente doppia e astuta di Innocenzo III nella tutela del vecchio feudo normanno (2) non fu altro in sostanza che il rifiuto di dare a Cesare, in quel momento anche pontefice, quel che è, senza possibilità di compromessi, dovuto unicamente a Dio. Da Spoleto il figlio di Pietro Bernardone tornava trasformato, ad Assisi, e la sua umile opera di restauratore delle cadenti pietre di san Damiano sembrò essere l'inconsapevole protesta contro la dissipazione delle forze religiose, che l'ingorda politica papale perpetrava, curando più il successo materiale, che l'edificazione spirituale (3). Anche san Paolo aveva fatto canone centrale della vita cristiana la sovrapposizione di pietra su pietra (οἰκοδομή) nell'edificio del tempio di Dio, che è l'associazione dei redenti nella fede e nell'amore.

Se la « conversione » di Francesco fu il subito ritirarsi da quella contaminazione di valori religiosi e di valori politici che è il permanente pericolo cui è esposta l'economia della vita associata, e che all'alba del secolo decimoterzo aveva raggiunto un grado eccezionale di gravità; la costituzione della sua « fraternitas de poenitentia », improntata ad una diretta ed elementare riproduzione dell'esperienza neotestamentaria, doveva automaticamente sboccare in orientamenti, che non si sarebbero potuti inserire senza originalità di risultati nel movimento generale della politica internazionale del tempo. La quale gravitava tutta intorno al problema del Mediterraneo

---

(1) Io non so se non sia il caso di dare rilievo al fatto che nel suo *Testamentum* san Francesco ricorda come un dono di Dio il senso di fede e di venerazione, che dalla conversione l'ha animato, per tutte le chiese, in cui, con la celebrazione eucaristica, si realizza misticamente la fraternità umana: " et Dominus dedit michi talem fidem *in ecclesiis* etc. „.

(2) V. Luchaire, *Innocent III: Rome et l'Italie*, IV.

(3) G. Chesterton ha scritto pagine deliziose su *Francis the Builder* nel suo profilo del Santo.

orientale, che, da più di un secolo, aveva assunto la forma concreta del programma crociato.

Non occorre qui accennare nè pure di volo al rapido processo di deformazione e di deviazione, attraverso il quale l'idealità che aveva destato gli entusiasmi del concilio di Clermont (1) del 18 novembre 1095 si era impoverita e materializzata. Nel momento in cui con Innocenzo III e Onorio III (2) tutta la politica estera del pontificato si concentrava sulla organizzazione della crociata, come estremo limite su cui tendeva a svolgersi la rivalità fra chiesa ed impero; in cui tutte le lotte politiche europee, dalla Linguadoca alla Prussia, avevano automaticamente assunto il carattere di campagne religiose, sanzionate e vegliate dal privilegio del supremo perdono; in nome pertanto di una presunta idealità religiosa si perpetravano i più crudeli misfatti dalla politica realistica; una vera professione cristiana non poteva consentire altro, come alle origini, pur dinanzi al beffardo sogghigno del mondo, che il compito del proselitismo inerme e della evangelizzazione pacifica. Questo appunto l'ideale che Francesco attua partecipando alla crociata. In questo, ben diverso il suo dal concreto programma dell'ordine coetaneo, che nasce intimamente legato ad una campagna militare, cui l'ortodossia serve di conveniente pretesto.

Se la costituzione dell'« ordo de poenitentia » dei « minores de Assisio » implicava un rovesciamento completo dei criteri con i quali l'ufficialità ecclesiastica tutelava nella politica interna i suoi interessi terreni, la partecipazione di Francesco e dei suoi compagni alla crociata, concepita unicamente come un'opera di predicazione evangelica, che poteva condurre solo al martirio, implicava un tacito sovvertimento della concezione

---

(1) Tale processo di trasformazione del programma con cui si erano inizialmente costituite le crociate è con efficacia delineato dal RÖHRICHT (*Geschichte der Kreuzzüge im Umriss*. Innsbruck, 1898).

(2) Il sinodo di Laterano dal 1215 si inaugurava con un sermone in cui Innocenzo III bandiva ancora una volta l'ideale dell'affrancamento dei luoghi Santi, e il primo annuncio dell'elevazione al pontificato di Onorio III (POTTHAST, 5317) recava la conferma del medesimo programma.

ufficiale della crociata stessa e un terribile rimprovero a coloro che invece di guadagnare infedeli a Cristo, credevano di poter cristianamente organizzare spedizioni bellicose per guadagnare territori sacri. Solo tenendo presente simile intimo e irriducibile contrasto fra la concezione « curialesca » e quella « francescana » della crociata si riesce a capire che cosa potesse significare l'enigmatica parola con cui Ugolino nel 1217 trattiene a Firenze san Francesco dal passare i monti, per andare a predicare in Francia, dove la crociata contro gli Albigesi aveva degenerato in una barbara repressione (1) e in una iniqua usurpazione: « fratello mio, non voglio che tu vada oltre monte, perchè vi sono molti prelati i quali ne trarrebbero buon pretesto per gettare il discredito sulla tua religione in seno alla curia romana, mentre io e gli altri cardinali che ti vogliamo bene riusciremo molto più facilmente a proteggerti, se tu non uscirai dalla tua provincia. » (2) Nel 1217 Francesco obbedì. Ma nel 1219 egli era a Damiata e, fedele al suo modo evangelico di concepire il servizio della croce fra gli infedeli, volle presentarsi al cospetto del Sultano, onde guadagnarlo, unicamente con il suo coraggio e lo spiegamento raggiante della sua fede (3). Ma prima di affrontar da solo la folle impresa, Francesco aveva già dato prova del suo paradossale modo di concepire la crociata, quando, secondo un particolare occasionalmente ricordato da Tommaso nella sua *secunda vita*, tutta contesta di reminiscenze dai *socii*, volle sconsigliare i crociati dal prendere le armi, riservando evidentemente solo alla parola e all'esempio la missione della conversione cristiana (4). Tommaso descrive

(1) V. Luchaire, *Innocent III: la croisade des albigeois*. Paris, 1905.

(2) *Speculum*, 65. Piena di significato anche la risposta di san Francesco al cardinale: " Domine, putatis vos quod Dominus solummodo propter istas provincias miserit fratres? Sed dico vobis in veritate quod Deus elegit et misit fratres propter profectum et salutem animarum omnium hominum huius mundi: non solum in terris fidelium sed etiam in terris infidelium recipientur et multas animas lucrabuntur! „

(3) Il racconto nella lettera di Giacomo da Vitry, in Boehmer, 99.

(4) La sostanza dell'episodio qual'è narrato dal celanese (II, 30) è indubbiamente questa. Il valore profetico dell' incidente è, s'intuisce, il rifacimento dalla leggenda e il contributo fantastico dell'agiografo.

Francesco combattuto fra il pungolo della sua coscienza, che lo spinge a chiamare i crociati a una comprensione esatta del dovere cristiano e fra il timore di esser preso per pazzo. Il fratello che lo accompagna lo rassicura: « non ti curare dei giudizi degli uomini. Non sarà da oggi che comincerai ad esser preso per alienato e sciocco! »

Ci si può domandare, se, dato simile modo di concepire l'opera evangelica della crociata, che è sottilmente per quanto irriducibilmente in contrasto con il programma della curia, non si spiegano agevolmente parecchi dei tratti essenziali della azione religiosa di san Francesco, come anche parecchie delle sue mosse e delle sue decisioni più singolari. La tanto discussa indulgenza della porziuncola, la cui origine nel 1216 è avvolta in un'oscurità così opaca e così imbarazzante, non sarebbe stata per caso la contrapposizione francescana all'indulgenza crociata, su cui poi la corrente degli spirituali avrebbe cercato più tardi di accumular credito, immaginando una presunta segreta concessione pontificia di Onorio III nel 1216, della quale non si riesce a cogliere alcuna sicura documentazione e non si riesce a capire in alcun modo la verosimiglianza? (1). E, più genericamente, l'intensa e accorata venerazione francescana per la passione del Cristo (2) non sarebbe per caso un tentativo mistico grandioso di trasferire nell'ambito della pietà cristiana universale quella preoccupazione tutta materiale di riscattare i luoghi del martirio del Cristo, che giungeva in levante a così inutili stragi? Se tutto ciò fosse vero, si comprenderebbe come nel 1217, costituendosi le missioni francescane, vero superamento evangelico del proselitismo armato, la missione di Oriente, la più delicata, dato il contrasto insanabile fra l'ideale di Francesco e quello della curia, fosse affidata alla abile e sagace diplomazia di frate Elia (3). Sta

(1) Una discussione bene informata, per quanto naturalmente apologetica della questione nel saggio di H. Holzapfel, *Entstehung des Portiuncula-Ablasses*, nell'" Archivum franciscanum historicum „, 1908, 31 e ss.

(2) Sulle cui espressioni devozionali e artistiche v. F. Imle, *Die Passionminnze in Franziskanerorden*. Werl i. W., 1924.

(3) Nel 1219 Elia era nominato poi provinciale di Siria.

di fatto ad ogni modo che, realizzandosi anche qui la legge della conquista per antitesi in che è tutta l'economia dell'azione spiegata dall'esperienza cristiana nella storia, la maniera « paradossale » con cui san Francesco aveva innestato la sua visione della pace evangelica e della solidarietà interconfessionale nel programma realistico della crociata, sortì conseguenze anche politiche ed ecclesiastiche. È proprio dall'epoca dei primi tentativi di evangelizzazione pacifica concepiti da Francesco che ha inizio l'opera delle grandi missioni cattoliche (1). Ed è curioso osservare che è più vicina al criterio francescano la politica che Federico II attuerà, dopo così oscillanti tergiversazioni, con la sua foggia di crociata, basata più sugli accordi diplomatici che sulla conquista armata, la quale non era probabilmente in armonia con le concezioni papali, ma condusse ugualmente ad una incoronazione cristiana a Gerusalemme (2).

Così, negli orientamenti generali come nella valutazione concreta delle espressioni quotidiane della vita associata, l'atteggiamento di san Francesco appare come una copia fedele

---

(1) V. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au moyen-âge*, p. 212 e ss.

(2) Huillard-Bréholles, *Hist. diplomatica* ecc., III, 32. Può darsi che non sia inutile tener presente questa corrispondenza per spiegare un po' meglio le vicende di frate Elia e i suoi rapporti con l'imperatore svevo. A proposito dei quali rapporti, mi pare opportuno, *capta occasione*, di notare qui come nel suo dotto e denso volome (*Studies in the History of Medieval science*, Cambridge Mass., 1924) C. H. Haskins non ha forse tenuto sufficiente conto nell'assegnare la data della morte di Michele Scoto, dei suoi familiari rapporti con frate Elia e della probabile derivazione da questi dall'accenno che lo Scoto fa alle stimmati di san Francesco nella prefazione al *Liber Introductorius*: " quandoque sine vestibus cum alis, ut seraphim ad beatum Franciscum „ (p. 280, n. 50).

(3) Sulla autenticità e la tradizione manoscritta del *Canticum fratris solis* v. lo studio di V. Kybal, nelle " Franziskanische Studien „ del 1915. Chi solleva dei dubbi sulla paternità francescana del canto, dipingendolo come un raffazzonato centone di reminiscenze bibliche (Salmo 148, Dan. III) si rivela incapace di cogliere la squisita originalità religiosa, tipicamente neotestamentaria e paolina, che anima l'alato sforzo di inserire la voce della lode umana sulla sinfonia devota dell'universo e di dare espressione alle attitudini psichiche, che le cose recano misteriosamente in sé.

e spontanea della primitiva esperienza evangelica. La gioia onde è irrorata la comunità dei « minores » è una riproduzione tipica della χαρά, che trabocca da tutta la letteratura dell'età apostolica. E la consapevolezza della cosmica solidarietà nella lode del Padre, quale erompe nelle « laudes creaturarum », rievoca l'inno paolino alla fraterna comunanza di ansie e di desideri, onde l'universa creazione τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. (Rom. VIII, 19).

* * *

Come il cristianesimo primitivo, il movimento francescano delle origini andò fatalmente incontro alle due deformazioni che insidiano lo sviluppo e la trasmissione dalle eccezionali esperienze mistiche: l'apocalittismo esagerato, e la « gnosi » accademica. Ma la travagliata odissea del francescanesimo nel dugento non impedì al messaggio del menestrello d'Assisi di suscitare echi vasti e sonori in tutto il mondo della spiritualità europea. Chè la vita associata degli uomini è come l'acqua di quella piscina gerosolimitana di cui parla il Vangelo giovanneo, ed ha bisogno, per non perdere la sua virtù salutifera, del periodico commovimento, provocato dalla apparizione di eccezionali esperienze di gioia e di amore nel mondo.

Roma, R. Università.

E. Buonaiuti

MAGIA E RELIGIONE NELL'EPISTOLARIO ASSIRO

Le lettere scoperte negli archivi di Assurbanipal a Ninive (Kuyunjik) e ora depositate nel *British Museum*, sono state pubblicate da R. F. Harper.(1) In questa edizione, comprendente 1471 testi, vi sono circa trenta documenti che non hanno la forma epistolare; ad eccezione di una diecina, queste tavolette furono scritte fra il 721 ed il 626 a.C., cioè sotto la dinastia di Sargon. Si tratta, in massima parte di rapporti inviati ai re d'Assiria da funzionari civili e comandanti militari. Gli argomenti trattati possono essere classificati all'ingrosso in tre gruppi: magia e religione, politica e guerra, commercio e affari privati. È del primo gruppo che vogliamo occuparci in questa breve rassegna.

La divinazione assira consisteva, come è noto, nell'interpretazione dei movimenti degli astri e di certi fenomeni di fisiologia animale. Le osservazioni astronomiche comunicate in questi rapporti (2) hanno uno scopo pratico anche quando sembrano puramente scientifiche. Quelle relative al sole ed alla luna servivano a fissare il calendario e a determinare il significato astrologico delle eclissi. L'apparizione della luna nuova (3) determinava l'inizio di un nuovo mese.

La luna piena fissava un giorno festivo. (4) L'anno civile cominciava coll'equinozio primaverile, la cui data, in un anno

---

(1) *Assyrian and Babylonian Letters belonging to the K Collection in the British Museum*. 14 volumi, Chicago e Londra. 1892-1914. Di questi testi cuneiformi non esiste ancora una traduzione completa.

(2) Una collezione fu pubblicata da R. C. Thompson, *Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon*. 2 volumi, Londra, 1900.

(3) La luna riapparve il giorno 29 (Harper 819, 827, 828, 1156, 1438); il primo del mese (744, 12-13); fu vista il 30 nella posizione del secondo giorno (894); era ancora visibile il 27 (744,7); si predice che apparirà il primo (1448). La luna non fu vista il 29 (423, 671, 817, 820, 825, 829, 1447).

(4) La luna piena fu vista il giorno 13 (822, 823, la cosa è di cattivo augurio, 24) il 14 (141, 346, 818, 821, cfr. 1344) ed il 15 (359, 826, 909, 1137, 1448; cfr. 1236, 1409); in 824 la data del giorno è illeggibile.

lunare, era variabile. (1) Le eclissi erano quasi sempre di cattivo augurio, e si facevano scongiuri per impedire che il cattivo presagio si realizzasse. (2) Spesso si prevedevano eclissi che non avvenivano. (3) Gli astronomi di corte non mancavano di informare il re delle eclissi che essi osservavano, (4) come pure dei fenomeni celesti relativi ai cinque pianeti. (5)

L'interpretazione di tali fenomeni si faceva di solito in base ad antichi manuali astrologici, dei quali il più celebre era intitolato UD.AN. (il) EN.LIL. (6) *(Quando Anu, Bel....)*. Un ecclissi di luna presagiva la morte del re di Amurru (Siria) (629); la presenza di *Cancer* in un alone lunare prometteva lunga vita al re di Akkad (1109); se Marte entrava in *Scorpio* l'augurio era cattivo; (7) se esso si avvicinava alle Pleiadi sarebbero scoppiate delle sedizioni in Amurru (679); se Giove si trovava dietro alla luna vi sarebbe stata ostilità nel paese (565); un terremoto nel mese di Sivan presagiva che terre abbandonate sarebbero state abitate (1080.)

Nelle lettere pubblicate da Harper non vi è che una sola allusione alla divinazione con l'esame del fegato (363); altrove si nota l'assenza del rene destro (634) e si annuncia al re l'invio di un rene eccezionalmente piccolo (975). Una classe speciale di indovini studiava il volo degli uccelli (8). Non sap-

---

(1) Abbiamo due rapporti (1428, 1429) nei quali la data viene fissata al 6 e 15 di Nisan. La data dell'inizio del nuovo anno non è data in 356 e 959.

(2) 263,9 seg.

(3) Eclissi di sole: 359, 657, 687, 744, cfr. 337; eclissi di luna: 351, 765, 796, 881, 1069. 1381.

(4) Eclissi di sole: 470, 765, 1391, 1408; eclissi di luna: 337, 432, 437, 869, 1006.

(5) Tutti i pianeti sono menzionati in 648. È interessante notare che in Harper 7, quattro pianeti sono invocati insieme ad una lunga lista di divinità (i nomi sono dati dall'autore in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 43, p. 33). Dei pianeti, si riferisce se sono visibili (e. g. 37, 1113, 1449) e se ne descrivono la posizione (e. g. 519, 648, 1132) ed i movimenti (79, 657, 679, 993, 1113. L'astronomo Mar-Ishtar confessa di aver sbagliato nel predire la posizione di Giove (744.)

(6) 1321, 1344. Klauber *(American Journal of Semitic Languages*, vol. 28, p. 125) non si accorge che questo manuale è citato in 1096, 13.

(7) 519. L'interpretazione, in questo caso, non è presa da un manuale, ma da un proverbio popolare.

(8) Si chiamavano perciò *dâgil issurâte* (33, 410, 1346). In 353 si spiega che cosa significhi che un corvo sia entrato in una casa, e che un corvo od un falco portino un oggetto da una casa ad un'altra. In 1278 si fa allusione ad un uccello di malaugurio.

piamo che presagio fosse derivato dall'avvenimento descritto in 142: una volpe entrò nel parco del tempio del dio Ashur, cadde in un pozzo, fu tirata fuori ed uccisa. A causa dell'apparizione di certi animali o piante [1] nel cortile del tempio di Nabu si dovettero compiere dei riti di purificazione (367).

L'interpretazione degli auguri determinava se un dato giorno fosse fasto o nefasto. Leggiamo che certi giorni erano propizi per una cerimomia religiosa, [2] per la consacrazione di una cappella (1092), per un ricevimento di corte in onore di un principe [3] per il giuramento di funzionari (384), per l'inaugurazione di statue del re e della regina madre (114) e via dicendo. D'altra parte si annuncia al re che certi giorni non sono propizi per riti religiosi (23, 338, 362), per il ricevimento di un principe (1, 594), per prendere una decisione (352): il re stesso ordina di posporre la celebrazione di certe feste perchè il giorno stabilito era nefasto (451, 1258).

Fra gli incantesimi, i riti di purificazione (NAM. BUR. BI) sono i più importanti. Avevano per iscopo di neutralizzare ogni specie di male (51, 370), cioè espellere gli spiriti maligni che causano le malattie, [4] impedire la realizzazione di un cattivo presagio celeste (23, 470, 647), e purificare un tempio profanato (367, per cui cfr. la nota 13). Il rituale assai complesso comprendeva una lamentazione, [5] un culto (367, 370, 437, 670), preghiere (23, 370, 437, 629), prostrazioni (370), pianti, litanie, e confessioni. [6]

---

(1) Si sono proposte varie traduzioni delle parole *kamunu* e *katarru*, ma il loro significato è ancora oscuro.

(2) 76, 362, 369, 370, 406, 673, 1140, 1308.

(3) 4, 77, 82, 354, 365, 406, 1383, 1396.

(4) 23, 977. Leggiamo in 24, 7-10; " Per quel che riguarda gli incantesimi *Sii tu il maligno*, li facciamo per scacciare lo spirito malvagio e l'AN.TA. SHUB.BA „ (*caduto dal cielo;* in Virolleaud, Ishtar 25, 47, questo nome si riferisce ad una stella). Altri riti magici per guarire le malattie sono la lettura di testi (549) e la preparazione di statuette (11, 18, 25, 439), e cerimonie non descritte (1, 450, 664). D'altra parte si contava sul potere degli dei (204, 663, cfr. 348, 450, 1370), e sulle cure prescritte dai medici (19, 108-110, 391, 392, 465, 570, 1370) per ottenere la guarigione.

(5) Detta ER.SHA.KU.MAL: 437, 629, cfr. 29, 667.

(6) Altri incantesimi erano detti BUR.RU.DA.ni (11, 18, 25, 660, 977) o lo scacciare la malia, e *takpirtu* (52, 361, 370, 970) o espiazione: poco però sappiamo della loro natura caratteristica.

Questi testi gettano poca luce sulla religione privata. Risulta tuttavia dalle introduzioni alle lettere [1] che fra le numerose divinità del pantheon assiro-babilonese gli autori delle lettere invocavano di preferenza i patroni della loro professione o della loro città, o quelle, che per altre ragioni essi adoravano con devozione tutta speciale. Così i medici invocano Nin.ib e Gula, i sacerdoti di Sin non omettono di menzionare il loro dio (132-135-701), e questo dio, colla consorte Nin.gal, è sempre invocato in lettere provenienti da Ur, Harran, Kisig, Shattena, dove erano i suoi templi maggiori. D'altra parte gli ufficiali militari, con caratteristica indifferenza per le cose religiose, omettono del tutto l'invocazione degli dei.

Il culto pubblico occupa un posto importante fra gli argomenti trattati nelle lettere assire. Si fa menzione di cerimonie religiose in onore delle seguenti divinità: [2]

Dei.

Adad: 1197.
Ashur: 42, 427, 611.
Bel (o En.Lil): 32, 361, 496, 971, 1172.
Marduk: 625.
Mar.tu (Amurru): 1378.
Nabu: 65, 113, 338, 366, 496, 545.
Shamash: 452, 611, 1126, 1405.
Sin: 36, 134, 427, 450, 452, 514, 667.
Dei di Babilonia e di Borsippa: 971.

Dee.

Ishtar: 896, 1094, 1103, 1164, 1389, cfr. 268, 273, 543, 876.
Nin.gal: 452.
Nin.lil: 42.
Sarpanit: 498.
Sharrat-shamme: 1212.

(1) Le fòrmule epistolari assire furono studiate dall' autore in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 43, pp. 26-40. Vedasi, per il loro valore per la storia della religione, pp. 29-33 (catalogo delle divinità invocate nelle introduzioni) e p. 34.

(2) Questo specchietto, ed il catalogo citato nella nota precedente, sono un parziale supplemento all'ottimo *Pantheon babylonicum* di A. Deimel (Roma Inst. Bibl., 1914) dove non si citano affatto le lettere di Harper.

Tashmet: 113, 366, 368, 569, 606, 858.
Dee non nominate: 23.
pianeti e stelle: 23, 386, 612, 625, 648, 669, 1099, 1426.

Il più solenne dei riti era la sacra processione in cui la statua della divinità era portata fuori dal suo tempio. [1] Il giorno 17 Sin uscì dal suo santuario ed entrò nella sala delle feste dove si offrirono sacrifizi in favore del re; « quando Sin ritornerà nella sua casa e vi rimarrà al sicuro, egli benedirà il re » (134). Il ἱερὸς γάμος annuale di Nabu e Tashmet è descritto in 366; il giorno 4, essi entrano nella camera nuziale, dove rimangono fino al giorno 10; il giorno seguente Nabu va a caccia ed uccide dei buoi selvaggi, dopo di che ritorna nel suo tempio. Altri culti sono la vestitura di Bel (496), i banchetti di divinità (366, 743), l'offerta di due colombe a Shamash (1405), la presentazione notturna di un *lilissu* [2] a Marduk (625), a Venere (669), e a Saturno (612).

Gli dei rivelavano il loro volere agli uomini per mezzo di sogni e di oracoli. Ashur apparve in sogno a Sennacherib e lo chiamò saggio; durante una spedizione contro l'Egitto, Essarhaddon ricevette in un tempio di Harran l'oracolo seguente: « Va! Conquisterai delle terre! » (923). Bel apparve ad uno dei corrispondenti e lo prese per mano (1021). Era un sacro dovere riferire al re gli oracoli: Adad-shum-usur deve giurare di comunicare gli oracoli a lui rivelati durante i cento giorni seguenti (594); un dio dice ad un sacerdote che se non comunicherà gli oracoli dovrà morire, come morì sua madre a causa del suo silenzio (656). Prima che scoppiasse la terribile guerra fra Ashurbanipal e suo fratello Shamash-shum-ukin, la loro vecchia nonna Zakutu pregò un dio di farle sapere se la guerra sarebbe venuta, raccomandando al dio di non badare al fatto che era una donna che gli rivolgeva questa domanda (1367,1368).

I templi assiri, come i grandi monasteri del medioevo, erano centri di grande attività commerciale. Si fanno inventari della proprietà dei santuari (114), si riportano casi di gestione

---

(1) 32, 42, 65, 113, 134, 338, 611, 667, 735, 841, 858, 971, 1103, 1164, 1172, 1212, 1378.,

(2) Probabilmente un tamburello (v. Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, 1, 443; Behrens, *Assyrisch-babylonische Briefe*, p. 103; Thureau-Dangin, *Revue d'Assyriologie*, XVI, 156).

disonesta (45, 339, 951), si lamenta la scarsità delle contribuzioni (43, 464, 532, 558) o delle vittime per i sacrifici (615, 724, 1348, 1384), si riportano furti sacrileghi (429, 468, 493, 1247, 1369-si fa menzione di doni votivi. [1]

Oltre la statua del dio *(passim)*, il santuario conteneva letti (65, 113, 366, 433, 497, 1360) e tavole (450, 611, 1336, 1389) per la divinità. [2] I sacerdoti, suddivisi in gruppi specializzati, erano funzionari eletti dal sovrano (577), cui prestavano giuramento di fedeltà (33).

Questo rapido esame delle lettere assire di soggetto religioso mostra il loro grande valore quali fonti storiche: non sono scritti di propaganda, non sono opere polemiche o apologetiche: hanno la freschezza di comunicazioni segrete, inviate ad una persona (salvo pochi documenti di carattere ufficiale) e non lo stile letterario di epistole destinate al gran pubblico. E ciò ne rende un po' difficile l'interpretazione. Non vi sono altri documenti, nel periodo dei Sargonidi, che ci mostrino meglio il dietroscena della corte e del governo assiro; possiamo soltanto rammaricarci del fatto che non vi si trovino accenni più espliciti delle aspirazioni religiose, ma vi si parli più degli affari ecclesiastici di una nazione che, in certo modo, precorse la grandezza di Roma.

Cambridge Mass., Università Harvard.

ROBERTO PFEIFFER

---

(1) Sargon presentò ad un dio una coppa aurea (951): un altro re offrì a Nabu una corona d'oro (340, 404), il re dell'Elam inviò ad Ishtar in Erech dei cavalli bianchi con finimenti d'argento (268, 751).

(2) Vi erano pure statue di sovrani (45, 359, 651).

DOCETISMO E SOTERIOLOGIA NEL "DE TRINITATE" DI ILARIO

Il Raven nel suo recente libro sull'Apollinarismo (1) dopo aver notato che correnti docetiche sussistevano ancora nel IV secolo, crede di poter affermare che «una prova lampante di questa corrente nel voler negare persino la realtà della carne umana di Cristo, è da vedersi nel trattato di fede composto da Ilario di Poitiers nel suo esilio fra il 356 e il 359». Afferma il Raven: «la cristologia del *De Trinitate* è riconosciuta come indiscutibilmente docetica (2) sebbene siano stati fatti tentativi a profusione per nascondere la vastità dei suoi errori è sempre il Raven che parla. — Interpolazioni ortodosse in contrasto col significato spontaneo delle sue dichiarazioni sono apparse in più punti dei suoi manoscritti.... Ilario deve affrontare il problema della debolezza e dell'ignoranza di nostro Signore, e come Atanasio si dà a spiegarle e ad eluderle.... È nella spiegazione delle sofferenze di nostro Signore che Ilario arriva più vicino allo gnosticismo.... Nel confutare gli Ariani cadde nel più aperto valentinianesimo».

Il giudizio sommariamente dato dal Raven non corrisponde in tutto e per tutto a verità e a realtà. Certamente alcune delle dichiarazioni d'Ilario, specialmente per ciò che concerne il problema della sofferenza di Cristo, possono lasciare perplessi, ma solamente se esse vengano isolate e considerate a sè prescindendo da tutto il resto dell'opera. D'altra parte in non pochi punti del *De Trinitate*, Ilario afferma decisamente la sua fede nella realtà delle passioni umane del Cristo con parole che sono in aperto contrasto con le sue precedenti dichiarazioni. Per spiegare questa contradizione, solo apparente (come mostrerò in seguito), il Raven parla di interpolazioni ortodosse

(1) Charles E. Raven D. D.: *Apollinarianism, an essai on the Christology of the early church.* — Cambridge, University press, 1923.

(2) The Christology of De Trinitate is admitted to be indisputably docetic. (p. 96).

che sarebbero apparse nei manoscritti del *De Trinitate*, ed effettivamente là dove Ilario affronta il problema dell'ignoranza e della sofferenza di nostro Signore, e più precisamente nel Capo 75 del libro IX, è riportato, a conclusione di una lunga dissertazione circa la difficoltà mossa dagli ariani che sostenevano non poter essere Cristo Dio per la dichiarazione di Cristo stesso circa la sua ignoranza del giorno del giudizio (Mc. XIII, 32), un non brevissimo inciso che ha tutta l'aria di essere interpolato, primo perchè riportato solo da tre codici del *De Trinitate* ed escluso dalla maggioranza più attendibile, secondo perchè non si capisce come Ilario potesse sostenere che Cristo avesse ignorato in quanto uomo il giorno del giudizio, mentre appena un capitolo prima era stato affermato decisamente (IX, 73) il contrario. Lo stesso può dirsi per un altro passo inserito nel capo 9 del libro X nell'edizione di Erasmo, e riportato solo da un codice. Di altre *interpolazioni ortodosse* non si può (tutt'ora privi di una edizione critica del *De Trinitate*) a rigore ancóra parlare, con asseveranza.

Sta di fatto che il pensiero d' Ilario appare nella sua esposizione perfettamente coerente, e tutte le sue affermazioni circa i vari problemi, anche i più ardui, perfettamente conseguenti le une alle altre.

È fuor di dubbio che chi si imbattesse, senza aver famigliarità con l'autore, nel capo 23 del libro X del *De Trinitate* (1) non esiterebbe ad ascrivere questo passo ad un doceta, ed effettivamente le dichiarazioni di Ilario circa la passione del Cristo, in quanto considerano il Cristo non come Verbo, ma come uomo, sono assai forti. E per altro in numerosissimi

(1) Homo itaque Jesus... hominem verum.... sumpsit: in quo, quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent: ut telum aliquod aut aquam perforans, aut ignem compungens, aut aëra vulnerans, omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut compungat, ut vulneret; sed naturam suam in haec passio illata non retinet, dum naturae teli sit et vulnerare et compungere et forare. Passus quidem est Dominus I. C. dum caeditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, sed in corpus Domini irruens passio nec non fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit: dum et poenali ministerio desaevit, et virtus corporis sine sensu poenae, vim poenae in se desaevientis excepit..... Habens ad patiendum quidem corpus et passus est, sed naturam non habens ad dolendum.

passi (1) della sua opera Ilario afferma decisamente la realtà, diciamo così, storica ed oggettiva della passione del Cristo: di più nel corso dello stesso periodo, con una dichiarazione posteriore, annulla alle volte implicitamente il valore della precedente (2) lasciando un lettore superficiale nel più grande imbarazzo. Dobbiamo dunque dire che nel pensiero di Ilario vi è contradizione? Non credo. La posizione di Ilario appare a chi la consideri con attenzione perfettamente coerente. E vediamo in che modo: Innanzi tutto è necessario tener presente a chi Ilario rivolgeva il suo scritto. Ilario confutava degli ariani che, facendosi forti del racconto Evangelico, addossavano al Verbo stesso tutte le passioni del Cristo, ma visto che Divinità e sofferenza erano termini incompatibili, svincolavano dal Cristo la personalità divina facendone, in sintesi, niente altro che un uomo. Ad Ilario per rispondere si presentavano quindi due strade: o negare *a priori* la realtà della personalità umana del Cristo e incappare nel docetismo, oppure prospettando la natura particolare per la sua origine del corpo stesso di Cristo, escludere il dolore delle passioni dall'umanità stessa, per svincolarne di conseguenza anche la personalità divina ed affermare contro gli ariani la perfetta umanità e divinità del Verbo incarnato. Ilario si è attenuto decisamente

(1) Universis carnis nostrae passionibus functus (I, 33). Omnes naturae nostrae contumelias transcucurrit (II, 24). Namque natus ex Virgine, a cunis et infantia usque ad consummatum virum venerat: per somnum, famem, sitim, lassitudinem, lacrimas hominem egerat, etiam nunc conspuendus, flagellandus, crocifigendus (III, 10). In partu et passione et morte naturae nostrae res peregerit (IX, 7). In quo (Christo) explentur ea omnia in passione, quae de partu Virginis coepta sunt (III, 16). In Christo: secundum animae corporisque naturam necesse est et passionum fuisse naturam (X, 15). Passus quidem est Dominus Jesus Christus, dum caeditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur (X, 23). Habeus ad patiendum quidem corpus et passus est (X. 23). Passus igitur unigenitus Deus est omnes incurrentes in se passionum nostrarum infirmitates (X, 47). Ex infirmitate corporis nostri passus in corpore est, ut passiones corporis nostri, corporis sui virtute susciperet (X, 47). Et tamen vere I. C. flesse non dubium est (X, 55). Passus quidem unigenitus Deus quae homines pati possunt (X, 67). Flevit Christus..... et esurivit C..... passus C. est (X, 67). Nobis natus est, nobis passus est, nobis mortuus est, nobis resurrexit (X, 71).

(2) Vedi p. e. una frase del medesimo cap. 23 del l. X: Passus quidem est Dominus Iesus Christus..... sed in corpus Domini irruens passio, nec non fuit passio.

alla seconda soluzione: che pur presentando difficoltà non lievi, era l'unica possibile per combattere e vincere allo stesso tempo arianesimo e docetismo, termini perfettamente antitetici nelle proposizioni, come perfettamente identici nelle conseguenze, in quanto con lo sminuire e rendere imperfetta l'uno per un senso, l'uno per l'altro, la personalità del Redentore, venivano praticamente ambedue ed annullare la sua opera in terra: « nescit plane vitam suam, nescit, qui Christum Iesum ut verum Deum ita et verum hominem ignorat. Et eiusdem periculi res est, Christum Iesum, vel Spiritum Deum, vel carnem nostri corporis denegare ». (Ilario; D. T. IX. 3).

Da quanto ho detto si deduce facilmente che è necessario tener presente per comprendere il valore delle dichiarazioni di Ilario la sua dottrina sulla origine soprannaturale dell'umanità di Cristo. L'umanità di Cristo è affermata da Ilario nel modo più reciso. L'umanità di Cristo è reale, non è un fantasma, ma sensibile consistenza corporea soggetta alle passioni, alle necessità, alla morte. Cristo è veramente nato da Maria Vergine per opera dello Spirito Santo (1) formandosi la sostanza della sua carne dalla sostanza della Vergine stessa. (2). E l'incarnazione di Cristo non ha prodotto un essere fantastico, un Cristo apparente, un puro δοκεῖν, chè anzi per Ilario nell'incarnazione Cristo ha aggiunto alla sua natura divina un'altra che prima non aveva « naturae sibi novitatem » (D. T. IX, 38).

Ma di qual natura è la carne del corpo di Cristo? Ilario dedica i capitoli 14-22 del suo libro X ad analizzare la natura del corpo di Cristo e le conclusioni a cui giunge sono da tenersi ben presenti per comprendere la spiegazione che egli dà delle sofferenze del Redentore. La carne del corpo di nostro Signore è stata per Ilario formata dalla sostanza stessa della Vergine, dal cui concepimento è nato un uomo

(1) Dei Filius natus ex Virgine est et Spiritu Sancto, ipso sibi in hac operatione famulante, et sua, Dei videlicet, inumbrante virtute (D. T. II, 24).

Da questo ed altri passi si deduce che Ilario per lo Spirito Santo che operò in seno alla Vergine intende il Verbo e non la III persona della Trinità.

(2) Non quaero quomodo natus ex Virgine sit; an detrimentum sui caro perfectam ex se carnem generans perpessa sit. Et certe non suscepit quod edidit, sed caro carnem sine elementorum nostrorum pudore provexit, et perfectum ipsa de suis non imminuta generavit (D. T. III, 19).

perfetto, nè il fatto che la Vergine fu concepita dallo Spirito può avere escluso la parte umana della generazione, chè anzi Cristo uomo ricevette dalla Vergine tutto quello che le madri nelle umane generazioni sogliono dare nella gestazione ai loro figli. Cristo si mostrò Dio per quella virtù che per origine prima del suo nascere (1) ed in questo senso, cioè rispetto alla causa divina onde fu fecondata la Vergine, il corpo di Cristo può chiamarsi *caeleste corpus* (D. T. X. 8). In tal modo avendo alla natività della carne di Cristo cooperato e la Divinità del Verbo e l'umanità della Vergine, Cristo è rimasto vero Dio e vero uomo (D. T. X. 2). Nè il fatto che Cristo vero uomo è rimasto vero Dio può in alcun modo toccare l'umanità stessa del Cristo: chè anzi Ilario risponderà agli ariani i quali, non potendo o non volendo rendersi conto della sua difficile posizione, lo accusavano di docetismo, in modo assai vivace riaffermando la sua fede nella realtà della carne umana del Cristo (D. T. X, 22).

E passiamo a vedere come Ilario analizza l'altro problema, quello della passione e del dolore del Cristo, che maggiormente lo interessava nella polemica antiariana (2). Il dolore, osserva Ilario, (D. T. X, 14) è dato, per così dire, dalla sintesi del corpo con l'anima: prendete un braccio che per malattia od altro vi si sia paralizzato, prendete un uomo addormentato per una operazione: potete tagliare, pungere, scorticare: il soggetto non avrà sensazione alcuna del dolore che è di solito accompagnato a queste operazioni per il fatto che la sua anima, naturalmente o artificialmente è assente da quella parte del corpo. Pur non di meno, osserva Ilario, il dolore, oggettivamente, esiste. In Cristo per Ilario è accaduto, spostati i termini del paragone, presso a poco lo stesso. Cristo avrebbe patito i dolori così come noi li soffriamo, se l'origine della sua umanità fosse stata simile alla nostra, se cioè egli fosse nato dal connubio di un uomo e di una donna. Cristo invece, pur avendo preso

(1) ..... homo Christus Iesus..... perfectus est natus, et corpus quidem assumpserit, ut id ex Virgine conceptum, formam cum esse servi effecerit..... Sed omnis causa nascendi invecta per Spiritum tenuit in hominis nativitate quod matris est; cum tamen haberet in originis virtute quod Deus est (D. T. X, 15).

(2) Vedansi per questo e per quel che segue i capitoli dal 14 al 23 del Libro X del De Trinitate.

dalla Vergine quanto nelle umane concezioni gli uomini sogliono prendere dalla madre, è stato concepito da uno Spirito divino e pertanto la sua umanità, pur essendo reale perchè formata dalla gestazione di una donna, porta con sè le tracce della sua origine divina: « Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi » ha detto Cristo stesso (Giov. VI, 51) — osserva Ilario — sì che l'assunzione divina deve essere intesa: « per panem suum de caelo descendentem et per carnem ac sanguinem Filii hominis et conceptae ex Spiritu sancto et natae ex Virgine carnis (D. T. X, 18) Questo, soggiunge — come ho già detto — Ilario, non significa affatto negare al Cristo la realtà del nostro corpo. Ma l'origine divina del Cristo si ripercuote sopratutto nell'anima umana di Cristo che egli ha direttamente da Dio tale da non consentirgli la virtù subiettiva del dolore.

Difatti al capo 23 del libro X, Ilario distingue l'*impetus passionis* dal *dolor passionis*, ammette nel Cristo decisamente il primo e nega altrettanto decisamente il secondo: Cristo, in altri termini, non può aver provato soggettivamente il dolore per le passioni a cui è stato realmente sottoposto (1).

---

(1) L'affermazione d'Ilario non è una affermazione, anche assolutamente considerata, strettamente docetica. Per un doceta ammettere una distinzione come quella che fa Ilario è per lo meno superfluo. Egli nega a priori la realtà stessa della consistenza nel corpo divino. L'effetto fisico delle passioni, che Ilario ammette decisamente su Cristo, pur scartandone l'effetto patologico, è negato: bastonare un fantasma produce dolore solo su chi bastona, che a lungo andare finisce per stancarsi di menar colpi all'aria. E questo è tanto più vero se si pensi che Ilario è costretto ad ammettere le lacrime da Cristo versate in presenza della tomba di Lazzaro (X, 55, 56), le lacrime proprio, che null'altro sono se non l'espressione fisica di un dolore dell'animo e cioè il più soggettivo che si possa immaginare.

Ora per delimitare meglio la reale portata che le affermazioni del De Trinitate hanno nel pensiero globale di Ilario, può essere utile tener presenti alcune dichiarazioni circa l'umanità di Cristo che Ilario stesso fa nel commento ai salmi, scritto da Ilario qualche anno più tardi del D. T. Svanita l'assillante preoccupazione della polemica con gli ariani, che doveva di necessità comportare una polarizzazione di posizioni estreme, le affermazioni d'Ilario divengono meno ambigue e lambiccate, la sua fede nella reale umanità di Cristo appare senza ombre nè incertezze, delineata con il massimo realismo. Gli uomini sono dipinti in relazione col Cristo " secundum carnem consanguineos „ (Salmo LXVIII, 10). L'umanità di Cristo direttamente trae la sua origine " de Iudae frutice „ (Salmo LXVII, 28), " ex utero David „ (Salmo LXVIII, 19 e CXVIII, 5); ai marcioniti che asseriscono il Cristo essere venuto

In questo senso a parer mio devono essere interpretate e risolte le apparenti contradizioni nelle testimonianze d'Ilario, che se, effettivamente, isolate devono apparire a chiunque sconcertanti per il loro spiccato sapore docetico, non possono d'altra parte onestamente consentire il giudizio sommario che il Raven dà di tutta la cristologia d'Ilario. Quello che il Raven avrebbe potuto sostenere giustamente è che mentre il concilio di Calcedonia proclamerà altamente, a circa un secolo di distanza, che nell'incarnazione l'unione delle due nature divina ed umana non ha soppresso la differenza delle due nature stesse (chè anzi ciascuna di esse mantiene intatta la propria caratteristica [1]), Ilario mostra chiaramente, se pur non lo dichiara esplicitamente, che a parer suo la natura divina caratteristica del Cristo ha tanto impregnato di sè la natura umana, da far perdere a quest'ultima alcune delle sue caratteristiche che potevano apparire al battagliero vescovo di Poitiers come più arduamente compatibili con la Divinità del Verbo. Così l'ignoranza del Cristo è dipinta come puramente, diciamo così economica, pragmatistica [2]. Se per Ilario nelle passioni del Cristo sussiste il fatto, non sussiste il dolore: così infine Ilario si ribellerà a pensare che il Cristo abbia potuto piangere di fronte alla tomba di Lazzaro [3]

---

in terra "in habitu falsae carnis„ confuta appunto questa "stultissimam temeritatem„ rammentando le parole che Cristo stesso ebbe a dire agli apostoli che all'apparizione di Cristo dopo la resurrezione, credevano di aver dinanzi a loro uno spirito: ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγώ εἰμὶ αὐτός. ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα (Luca XXIV, 39) (Salmo CXXXVII. 9. Confronta anche CXXXVIII, 3: Verbum namque caro factum habitavit in nobis. Referendum autem ob id est quia non alienae aut simulatae naturae hominem assumpsit). La carne di Cristo è quella stessa peccatrice di Moab, ma purgata e purificata nelle successive generazioni come la carne che si lessa in una pila (Salmo LIX, 11).

Ἓν δὺο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον. οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος τῆς ἑκατέρας φύσεως.... (confr. Hefele-Leclercq, II, a, pag. 725).

(2) Quod nescit, dispensatio ei potius absconditae scientiae, quam natura sit nesciendi..... cum Filius idcirco nescire se dicat, ne et alii sciant; et Patrem ob id solum dicat scire, ne et ipse non nesciat (De Trin. IX, 71).

(3) Confr.: D. Trin. X, 55, 56. P. E.: Nulla ergo restat necessitas flendi, et tamen fletum est. Et tamen quaero, cui imputabitur fletus ille?... Dolet, qui glorificandus est? Flet, qui vivificaturus est?

e che nell'orto degli ulivi abbia potuto temere la passione e la morte (1).

C'è da domandarsi quanto abbia influito su queste posizioni d'Ilario, la preoccupazione del momento di sconfessare gli ariani, ma è doveroso ammettere che Ilario ha fatto sulla natura umana del Cristo delle dichiarazioni non sufficientemente, a dir poco, chiare e che possono prestarsi agevolmente a delle interpretazioni eccessive, come quelle del Raven, alle cui conclusioni per altro non è possibile sottoscrivere.

Io credo del resto che un attento esame delle dottrine soteriologiche d'Ilario sia destinato a lumeggiare assai chiaramente il valore e la reale portata del suo preteso docetismo.

Non ho nessuna necessità di mostrare come realismo cristologico e soteriologico siano sempre, da S. Paolo a S. Atanasio, andati così uniti che l'esistenza dell'uno deve implicare necessariamente l'esistenza dell'altro, anzi non può e non deve sembrare un paradosso l'affermazione che tutta la dottrina cristiana nei primi secoli è nettamente in funzione delle visioni soteriologiche ed escatologiche, mercè cui si è tenuta desta e sollecita la fervorosa speranza delle prime generazioni cristiane. E una prova, diciamo così, per assurdo di questo postulato ci è data dal fatto innegabile che là dove ad una visione realistica della persona umana del Cristo è sostituita una posizione docetica, o viene a mancare del tutto, come negli eretici denunciati nelle lettere d'Ignazio d'Antiochia, ogni possibilità di salvezza e di redenzione (2); o alla visione cristiana e ortodossa dei concetti

---

(1) Confr.: D. T. X, cc. 36 a 43.

(2) È infatti nell'epistolario ignaziano che si riscontra per la prima volta, a mio parere, l'esistenza di dottrine docetiche e la preoccupazione con cui il vescovo di Antiochia si accinge nelle sue lettere (vedi spec. tutta la lettera agli Smirnesi e Trall. IX, X, XI; Magn. X, XI; Ef. VII e XVIII, 1, 2) a confutarle e combatterle ci mostra che dovevano essere assai diffuse nelle comunità dell'Asia Minore. Ridotta la personalità umana del Cristo ad un puro δοκεῖν (Smir. IV, 2) conseguiva immediatamente nella dottrina degli eretici smirnesi la negazione più completa della passione e della Resurrezione di Cristo (Ib. V, 3) e quindi veniva immediatamente ad essere annullate l'opera di redenzione operata dal Cristo per il nostro riscatto attraverso la sua passione, morte e resurrezione. Ed è questa la conseguenza più letale dalla quale Ignazio sembra voler premunire i suoi corrispondenti (Smir. V, 3; VII, 4). Chi siano stati questi doceti precisamente non si sa, e l'imprecisione delle notizie che abbiamo su di essi fanno sì che la più parte delle ipotesi fatte per identi-

fondamentali di caduta e di riscatto, di peccato e di redenzione e di innalzamento dell'uomo a Dio attraverso l'assunzione da parte del Cristo, uomo e Dio, della nostra stessa carne peccatrice in Adamo, attraverso la sua passione, morte e resurrezione, è sostituita, come nello gnosticismo, in cui le dottrine docetiche sono assurte al loro ipogeo, una visione puramente noetica che praticamente e nelle dichiarazioni stesse degli gnostici è incapace di portare alla redenzione della totalità dell'umano genere (1).

ficarli brancolino nel buio della più completa incertezza. Ciononpertanto quello che mi pare assai difficile a sostenere è che possano essere identificati con i rappresentanti di quel cristianesimo giudaizzante da cui pure Ignazio cerca di tener lontani i suoi corrispondenti. Così pure mi sembra impossibile pensare che l'ἀντίχριστος denunciato nella prima lettera di Giovanni (v. Giov. A. II, 18, 25; IV, 2, 3) possa nascondere un'eresia doceta.

(1) Nello gnosticismo è un malinteso presupposto soteriologico che fa entrare a porte spalancate il docetismo nella cristologia dei singoli. Infatti per lo gnostico in genere non vi può essere redenzione attraverso la sofferenza e la morte di Cristo, il che avrebbe dovuto implicare una unione dell'essere celeste con la materia impura che, e sopratutto la carne, è identificata nel male, mentre il Salvatore era sceso appunto sulla terra per affrancare gli uomini dalla materia stessa: in altri termini, colui che aveva la missione di liberare l'uomo dal mondo della materia, non poteva egli stesso essere soggetto alle infermità e impurità della materia stessa. La redenzione umana è invece ridotta ad un fatto puramente noetico: "La conoscenza del meccanismo che muove il mondo e la storia assicura allo spirito la pienezza della vita e la salvezza„ (Buonaiuti: *Frammenti Gnostici*, p. 74). L'umanità di Cristo viene quindi ridotta ad una semplice e vana apparenza, negate le passioni e la morte e la resurrezione del Cristo. Le prime due vengono spesso attribuite al cireneo Simone mentre Cristo "presa l'apparenza di Simone, potè irridere i crocifissori. Egli infatti era una virtù incorporea, intelletto del Padre innato e se ne tornò al padre„ (Basilide in Ireneo: v. Buonaiuti, cit. pag. 74). Un breve frammento di Valentino conservatoci da Clemente (Strom. VII, 59, v. Buonaiuti pag. 97) ed un altro passo conservato da Epifanio (Panarion H. XXI, 7) oltre a mostrarci gli stretti legami che nel sistema valentiniano avevano cristologia e soteriologia, ci mostra altresì come agli effetti di quest'ultima, non avesse alcun valore l'opera del Cristo sulla terra, in quanto, scartata ogni possibilità di attribuire alla materia corporea del Cristo una funzione qualsiasi nell'economia della salvezza umana, delle tre categorie in cui può essere ripartito il genere umano, solo a quella degli πνευματικοί è possibile una salvezza assoluta (v. Buonaiuti, cit. pag. 101). Il docetismo di Marcione è in questo senso anche più radicale: Desinat nunc haereticus (Marcione).... mutuare venenum.... phantasma vindicans Christum.... iam nunc cum mendacium deprehenditur Christi caro, sequitur ut et omnia quae per carnem Christi gesta sunt, mendacio gesta sint..... totum christiani nominis et pondus

Nel pensiero ortodosso cristiano dei primi secoli, tre idee centrali assistono sempre le dottrine soteriologiche dei padri circa la portata e l'efficacia dell'opera redentiva operata dal Cristo a pro dell'umanità che nel peccato di Adamo ha trovato la condanna e la morte. Dall'intimo contatto del Verbo, figlio di Dio sceso in terra ed apparso nella nostra stessa natura umana peccatrice, può sorgere per l'uomo una prima ragione di salvezza per il fatto che in tal modo l'umanità è purificata, redenta e glorificata dalla partecipazione ad essa di un essere divino, del Cristo, Spirito del Signore. Ma l'uomo avendo peccato deve, per riconciliarsi con Dio che ha offeso, espiare le sue colpe e soddisfare alla giustizia divina. Cristo, in cui come uomo è simboleggiata e riassorbita tutta l'umanità, si sostituisce ad essa e paga con le sue sofferenze e la sua morte il nostro debito verso Dio, sacrificio espiatorio unico degno della Divinità offesa e che solo può togliere il peccato dal mondo. In tal modo col Cristo muore sulla croce tutta l'umanità che da Dio è tratta dal sepolcro col Cristo risorto e redenta dal peccato. Ma col peccato noi siamo stati fatti servi e schiavi di Satana che non può abbandonarci e perderci senza un equo compenso. Il sangue versato da Cristo, le sue sofferenze sono appunto il prezzo pagato a Satana per il nostro riscatto. Queste idee centrali, or l'una or l'altra e spesso anche accumunate fra loro, accompagnano sempre la soteriologia cristiana da S. Paolo ad Atanasio ed hanno palesemente come loro punto di partenza, ed anche come unica loro ragione di essere, il presupposto della reale incarnazione del Verbo in Cristo, della sua reale manifestazione in terra, della sua passione e della sua morte. In Ilario noi ritroviamo queste idee espresse e formulate nel modo più reciso e con realismo tale da non consentirci alcun dubbio sulla portata del suo pensiero cristologico.

Già S. Atanasio polemizzando con gli ariani, per dimostrare loro la perfetta Divinità del Verbo era partito dal presupposto che negando la personalità divina del Cristo cessava per noi

---

et fructus, mors Christi, negatur, quam tam impresse apostolus demandat, utique veram, summum eam fundamentum evangelii constituens et salutis nostrae et predicationis suae.... negata vero morte dum caro negatur, nec de resurrectione constabit..... proinde resurrectione Christi infirmata, etiam nostra subversa est. (Tertulliano, *Adv. Marcionem* III, 8; vedi anche I, 24).

un motivo di salvezza: il Verbo è divenuto uomo per farci in lui, uomo e Dio, compartecipi della sua divina natura (1). E Ilario trovandosi di fronte gli stessi avversari, nella necessità di risolvere le stesse difficoltà, farà anche lui appello al medesimo motivo. Il postulato da cui Ilario parte è semplice e deciso: Cristo, Verbo di Dio, è nato uomo perfetto per redimerci e salvarci dal peccato (2). Già nel commento a Matteo e più tardi e più efficacemente nel trattato sui Salmi, Ilario aveva tratteggiata la posizione in cui era caduto Adamo e con lui tutta l'umanità per il peccato commesso (3). Nel *De Trinitate*, che cronologicamente va posto appunto fra il Com. a Matteo e il trattato sui Salmi, ritornerà sul medesimo concetto: in Adamo sono in un certo senso contenuti tutti gli uomini poichè esso è l'esordio e il principio di tutto il genere umano ed avendo Adamo peccato, ad esso ha, logicamente, trasmesso la sua colpa (4) Ma il fatto stesso che Cristo si sia umiliato fino ad assumere la natura nostra peccatrice, ci ha elevati e glorificati fino a Dio, perchè ha reso compartecipe dell'umanità un essere sopra tutti divino (5) e Cristo solo poteva essere mediatore efficace fra l'umanità colpevole e il Dio offeso, appunto per l'unione ipostatica in lui delle due nature umana e divina (6).

(1) *Ad Adelphium* , 4. Confr. *Contra Arianos* I, 42; II, 61; III, 33.

(2) Homo Christus Jesus ad redemptionem animae et corporis nostri perpectus est natus (D. T. X, 15). Conf. VI, 53: Quia scimus quod Filius Dei venit, et concarnatus est propter nos..... ad sacramentum salutis nostrae Dei Filium venisse.....

(3) Sub nomine uno universitas sentienda est, sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit (C. a Matteo XVIII, 6). Sed ex peccato atque infidelitate primi parentis, sequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas; ab his enim ortum per transgressionem primi parentis accepimus (C. in M. X, 23). Confronta: Trac. in Salm. CXXVI. 13; CXVIII. lett. 22; CXXXVI, 5; CXLII, 6.

(4) In filiis hominum, ob id quia in uno Adam omne humani generis exordium constitisset (D. T. IV, 21). Quia et corpus et anima Adae in peccato fuit (D. T. X, 20; Confr. D. T. XI, 22).

(5) Perfecta per Mediatorem unitas doceretur, cum nobis in se manentibus, ipse maneret in Patre, et in Patre manens, maneret in nobis; et ita ad unitatem Patris proficeremus, cum qui in eo naturaliter secundum nativitatem inest, nos quoque in eo naturaliter inessemus, ipso in nobis naturaliter permanente (D. T. VIII, 15).

(6) Mediator ipse in se ad salutem ecclesiae constitutus, et illo ipso inter Deum et homines mediatoris utrumque unus existens, dum ipse ex unitis in idipsum naturis, naturae utriusque res eadem sit (D. T. IX, 3).

Con questa dichiarazione fa la sua comparsa nella dottrina d'Ilario il concetto spiccatamente realistico della volontaria offerta del Cristo intesa come sacrificio espiatorio offerto dall'umanità a Dio per riscattare l'umanità stessa dal peccato e dalla morte attraverso la morte del Cristo unico mediatore possibile. È questa l'idea centrale di tutta la soteriologia d'Ilario che, espressa in cento modi nel *De trinitate*, sarà di nuovo e decisamente formulata nel trattato sui Salmi: « Maledictorum se ergo obtulit morti, ut maledictum legis dissolveret, hostiam se ipse Deo Patri voluntarie offerendo, ut per hostiam voluntariam maledictum quod ob hostiae necessariae et intermissae reatum erat additum, solveretur » (1).

Cristo dunque ha assunto una carne simile alla nostra carne peccatrice (D. T. IX, 55) e nel suo corpo è come unita e sintetizzata tutta l'umanità, e tanto più grande è il vantaggio che gli uomini ricavano dall'incarnazione, quanto più grande la degnazione e l'umiliazione di Dio nell'incarnazione stessa (D. T. II, 25). Il Cristo in tal modo ci ha conquistato la salvezza attraverso mille tormenti che ebbero il loro coronamento nella morte dalla quale fu tratto in una resurrezione gloriosa e come nella morte del Cristo, simbolo di tutta l'umanità, l'uomo è morto per il peccato e per la colpa, così la resurrezione di Cristo è simbolo per noi di una rinascita ad una vita di redenzione e di libertà (2).

Ma, chiusasi con l'ascesa al cielo di Cristo risorto (3) il breve ciclo storico in cui l'umanità aveva trovata la sua salvezza, questo è perennemente (per Ilario) rinnovato a pro delle future generazioni nella disciplina carismatica amministrata dalla Chiesa, di cui è il corpo di Cristo (D. T. VIII 33, 50). Il mistero della resurrezione nostra e della nostra rinascita a nuova vita è rinnovata perennemente nel sacramento del battesimo (4), e come uno è il battesimo di Cristo in cui tutti

(1) Tract. in Salm. LIII, 13; conf. D. Trin. IX, 7.

(2) Cf. D. T. IX, 10; I, 13; I, 33; III, 15; IX, 9; IX, 33; X, 63, 64.

(3) Per Ilario Cristo è asceso al Padre con il proprio corpo umano. Vedi le sue dichiarazioni in questo senso in D. T. I, 33; IX, 6, 7; X, 64; XI, 39, per quanto si sia sostenuto basandosi su D. T. IX, 38, 41; XI, 40 che Ilario abbia insegnato che nell'ascesa al cielo Cristo abbia spogliata la propria umana natura.

(4) Cum enim consepelimur baptismate eius, mori nos necesse est ex vetere homine; quia regeneratio baptismi resurrectionis est virtus (D. T. IX, 9).

siamo stati lavati, uno è il vincolo che ci unisce nella rinascita in Cristo alla nostra salvezza (D. T. VIII, 8, 9), mentre nell'Eucarestia rivive in noi il corpo di Cristo e mercè questa unione l'uomo è elevato fino a Dio (1).

In tal modo noi uomini in possesso dello spirito del Signore, dobbiamo essere morti per il peccato, perchè possediamo appunto quello spirito che suscitò Cristo da morte e con Cristo vivificò anche i nostri corpi mortali (D. T. VIII, 21): ed è appunto la fede nella morte e nella resurrezione del Cristo che ci assicura in perpetuo la salvezza e la vita! « Nobis natus est, nobis passus est, nobis mortuus est, nobis resurrexit. Et cum nobis haec sola sit proprietas ad salutem ut Dei Filium confiteamur ex mortuis » (2).

Questa per sommi capi la dottrina soteriologica d'Ilario alla quale fa riscontro, una adeguata escatologia (3).

Basta porre a raffronto soteriologia e cristologia per vedere come il realismo dell'una debba portare necessariamente all'esclusione del docetismo nella seconda, chè non si dà, nè si può dare assolutamente, dottrina soteriologica realistica che sia la risultante di una cristologia docetica. E d'altra parte, se è cosa agevole spiegare al lume di ragioni così contingenti come intrinseche la reale portata di alcune dichiarazioni d'Ilario, non è davvero altrettanto agevole il contrario: non è cioè possibile partire dal presupposto del docetismo d'Ilario per esser poi costretti ad annullare e rigettare in massa quelle sue dottrine soteriologiche che appaiono così chiaramente e logicamente espresse sia nel *De Trinitate* come anche nelle opere collaterali.

Roma.

MARIO NICCOLI

---

(1) Vedi i meravigliosi capitoli del De Trinitate (VIII, da 13 a 16) in cui unitamente alla riaffermata fede d'Ilario nella reale presenza nell'Eucarestia della carne e del sangue di Cristo (De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra vere [l'Eucarestia] caro est et vere sanguis est - D. T. VIII, 14) è mirabilmente tratteggiata l'unione che mediante il sacramento si viene ad effettuare con la mediazione di Cristo, Dio ed uomo, fra l'uomo e Dio e fra tutti gli uomini uniti dalla benefica efficacia del sacramento: Ita enim omnes unum sumus quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est. (D. T VIII, 13).

(2) De Trinitate X, 71. — Vedi anche D. T. IX, 9.

(3) Vedi, per esempio, De Trinitate l. XI cc. 21 a 40.

DISCUSSIONI

Il fenomeno, Dio, l'imperfezione morale.

Il Buonaiuti ha fatto oggetto di alcune osservazioni critiche il mio articolo su *Il problema della salvezza nell' apologetica dell' azione.*

Mi permetta il Buonaiuti di rispondere alle sue osservazioni ringraziandolo in tal modo di darmi occasione di chiarire i miei pensieri intorno a questo importante argomento.

I. Anzitutto il Buonaiuti sembra voler mettere in dubbio che la filosofia dell' azione tragga il suo punto di partenza nella iniziativa del soggetto, sia sensibile che intellettuale, al punto da costituirlo il suscitatore e l' animatore della realtà oggettiva. Secondo il Buonaiuti, il Blondel supporrebbe l' esistenza di un reale extrasoggettivo cui il soggetto tende a conquistare con sforzo e dolore. In questo sforzo e in questa fatica consisterebbe la moralità dell' attività conoscitiva e volontaria dell' uomo.

Eppure basta tenere presente come il Blondel descrive e riproduce la storia della vita del soggetto per convincersi che è proprio questo, nel suo slancio vitale, a volere fin dall' inizio che qualchecosa sia, e cioè il fenomeno esterno. La volontà, è questa la sua legge inflessibile, non può cominciare col volere il nulla. Essa comincia con il volere qualchecosa, e solo in un secondo tempo, se mai, contradicendosi, e subendo le conseguenze deleterie di questa sua contradizione, potrebbe volere il nulla, disvolendo quel qualchecosa che ha precedentemente voluto.

È in questo insopprimibile bisogno di volere che si deve ricercare l' origine prima, per noi, della realtà fenomenica esterna. Ben inteso che questa realtà esterna, una volta voluta, agisce a sua volta sul soggetto producente e diventa sensibile. Nate dalla volontà queste prime realtà apparenti ritornano ad alimentare la volontà attraverso la mediazione dei sensi. In modo che si costituisce un doppio legame tra il soggetto e la realtà apparente: dal soggetto al fenomeno e dal fenomeno al soggetto.

Il pensiero, sotto la spinta della volontà, disciplina i dati immediati, limitati, caotici, inafferrabili dei sensi dando loro coscienza, solidità, razionalità. Il mondo esterno è dunque legato a doppio filo al soggetto producente, al punto che se, per ipotesi assurda, si annullasse la vita del soggetto animatore di tutte le cose, anche la vita del

mondo si disperderebbe, privo di quella linfa vivificatrice della volontà che lo fa apparire ed essere nella misura in cui appare.

Ma allora: qual è veramente « quella durezza refrattaria e opaca » del mondo, che il Buonaiuti trova esistere di fronte al soggetto agente? Non è altro che questa impossibilità da parte dello spirito di non volere; questa costrizione dell'oggetto di fronte alla propria volontà fa sì che il mondo esterno, « voluto », sembra esistere, come qualchecosa di estraneo e per sè stante. La resistenza opaca del mondo esterno è un riflesso di questa necessità intima di volere e di volere sempre. Unicamente perchè non possediamo compiutamente la nostra volontà, noi non possediamo il mondo esterno che pur è opera della volontà.

In complesso se i termini del problema gnoseologico fossero quali li vorrebbe il Buonaiuti, il Blondel non avrebbe detto nulla di nuovo. Invece il Blondel ci dà, almeno inizialmente, gli spunti per una teoria della conoscenza che è uno sviluppo e una chiarificazione della stessa teoria kantiana. Il mondo esterno comincia ad apparire e ad essere per noi, perchè noi lo vogliamo e non possiamo non volerlo. Tutti gli sviluppi ulteriori del soggetto e, parallelamente, del mondo, si riattaccano a questo impulso iniziale di volontà e di vita.

II. In secondo luogo il Buonaiuti pensa che il trascendente non possa essere filosoficamente fondato senza « fare pregiudiziale assegnamento sull'oggettività di un mondo extrasoggettivo di cause e di fini, senza cui ogni programma soteriologico può apparire come lo sdoppiamento illusorio o il diversivo effimero di una spiritualità ammalata ».

Qui il Buonaiuti tocca il cuore della questione. Si può col metodo immanentistico proprio della filosofia dell'azione pervenire al divino trascendente? Il Buonaiuti sembra dubitare. La realtà extrasoggettiva del mondo gli sembra necessaria a chi vuole pervenire a Dio.

Anzitutto va sempre tenuto presente che il mondo esiste e non può non esistere una volta che l'uomo lo vuole e non può non volerlo. La volontà inestinguibile di possesso e di vita del soggetto e la impossibilità del nulla assoluto è la garanzia prima della realtà del mondo. Solo sopprimendo il soggetto si sopprimerebbe anche l'oggetto. Ma se il primo è insopprimibile altrettanto avviene per il frutto delle sue attività spirituali. È possibile da queste posizioni risalire a concepire l'idea di una perfezione assoluta?

La nozione della nostra radicale imperfezione è sospesa alla nozione di Dio, cioè di una perfezione assoluta. La impotenza dell'uomo ad adeguare da solo il proprio destino è la causa occasionale per cui egli è indotto a produrre l'idea di Dio che verrebbe ad essere l'espressione di un bisogno. Noi non avremmo mai l'idea di un Dio salvatore senza

la manifestazione di questo bisogno, di questo mancamento, di questo dolore. Una visione, per ipotesi, completamente sufficiente ed allietante della vita, di *questa* vita, ci darà un'idea di Dio nella misura in cui essa rientra nella nostra attività senza lasciare nessun margine per un Dio, in quanto trascendente. Sarebbe una visione estetica non dinamica e morale e quindi religiosa e misteriosa. Perchè noi possiamo domandarci: che cosa si include nella nozione del trascendente?

Anzitutto il mistero. Che farci se il metodo dell'immanenza, proprio della filosofia dell'azione, conclude necessariamente a confessare il mistero? E che ciò avvenga mi sembra dimostrato quando nella realtà agita e conosciuta, nel *fatto* inteso in senso vichiano, si riscontra un residuo indispensabile al fatto, ma insolubile e per il pensiero e per la volontà. Noi non ci apparteniamo completamente, non possiamo dominarci. Vogliamo tutto il resto, ma la fonte della volontà ci sfugge. Essa ci appare troppo abbondante e troppo profonda perchè ci sia permesso di usarne a nostro arbitrio. La realtà prima ci oltrepassa e ci oltrepassa all'infinito. Ecco il mistero. Il quale è tale precisamente nella misura in cui ci trascende. Un trascendente che non sia misterioso e infinito è un assurdo.

In secondo luogo il mistero non è qualcosa di assolutamente indefinito e inafferrabile. Esso anzi ci appare come concentrato intorno ad un punto: esso ci appare come un pensiero ed una vita perfetta e infinita, perchè è appunto attraverso il nostro pensiero e la nostra azione finita che noi siamo giunti ad affermare questo mistero. Se tutto ciò che è visibile si concentra in un atto di vita umana, che è pensiero e azione, è naturale che questo mistero deve apparirci come un atto di pensiero e di vita proiettato all'infinito. L'atto implica un centro di coordinazione e di iniziativa, implica la persona. Ecco il Dio persona.

Ma concepire il mistero come atto perfetto di pensiero e di vita e quindi come persona, non è possibile se non quando ad esso si è condotti da un desiderio reale di salvazione, cioè di affrancamento da quei limiti che abbiamo visto essere costitutivi del nostro pensiero e della nostra azione. Il Dio persona è il Dio salvatore. Chi concepisce questo mistero come una semplice categoria logica, avvolta dal flusso della vita, non potrebbe mai pensare all'ipotesi di un Dio persona, cioè al Dio vero e proprio. Il ragionamento astratto ci darà un concetto di Dio confondibile colla Natura, colla Forza, o con una qualunque categoria universale dell'essere-pensiero, mai il concetto di un Dio persona. A questo è possibile passare soltanto quando è la logica della vita che ci conduce per mano. Il Dio astratto sta al Dio concreto come la logica intellettualistica sta alla logica concreta della vita.

Il trascendente è tutto e soltanto il Dio persona, il Dio salvatore. Che sia trascendente ce lo assicura il fatto della sua misteriosità, a nostra stessa confessione. Qualunque filosofia che confessi il mistero confessa il trascendente. Quella filosofia poi che confessa il mistero, tratta irresistibilmente dalla penosa logica della vita (che comprende, non esclude, il pensiero), chiarisce a sè medesima questo mistero trascendente nella nozione di un Dio persona, di un Dio salvatore.

Ma qui bisogna chiarire un punto di estrema importanza. Il mistero è un attributo specifico ed esclusivo della divinità. Ora è questo mistero che ci aiuta, proprio a proposito di Dio e soltanto di Dio, a fare una distinzione radicale tra l'*idea* che noi ne abbiamo e l'*essere* suo. Infatti la vita nel suo corso ha l'iniziativa nella produzione dei fenomeni che sono indispensabili al proprio svolgimento. Sensibilità, pensiero, spontaneità, finalità, sono i vari elementi, le categorie universali umane che interferendo fra di loro e progredendo costituiscono la trama e la ricchezza del mondo visibile. In questo senso si può dire che le singole idee che ci danno il complesso dei fenomeni del mondo visibile si identificano con le cose stesse; se per idee qui intendiamo non solo la riflessione intellettuale sul dato sensibile, ma anche questo dato sensibile e in più, il sentimento e la tendenza personale che al suo apparire si desta in noi e il valore che esso viene ad assumere in relazione ai mezzi e ai fini della nostra azione.

A proposito di Dio questa identificazione tra idea ed essere non è più possibile. Il mistero che noi siamo costretti a confessare sospinti dalla presenza di una sproporzione crescente anzi infinita tra ciò che attuiamo e ciò che desideriamo ce lo vieta in via perentoria. L'*idea* che noi abbiamo di Dio, e sopratutto di un Dio personale e salvatore, non può più identificarsi con l'*essere* proprio di questo Dio. Per quanto di esso noi abbiamo una idea meno inadeguata, e ciò in seguito a una sempre più profonda iniziazione etica e mistica o ad una potente attività produttrice e speculativa, mai e poi mai potremo pervenire alla identificazione della nostra idea di Dio con l'essere di Dio. L'idea di Dio è immanente a noi, l'essere di Dio ci trascende. È a proposito di Dio e soltanto di Dio che il metodo apologetico dell'immanenza esclude che si possa ridurlo ad una idea, ad un momento dello sviluppo della vita.

III. Infine il Buonaiuti sembra attribuirmi il tentativo di « relegare » nel purò dominio della teologia il postulato della colpa d'origine, preoccupandomi di esaminare il fatto della imperfezione esistente nel mondo e nell'uomo da un punto di vista puramente razionale.

La questione è delicatissima, e io amerei per ora non entrare in un argomento così spinoso e pure così profondamente suggestivo.

Comunque non mi sembra di avere senz'altro «relegato» nel dominio della pura teologia il problema del peccato originale; cosa che del resto il Buonaiuti stesso riconosce. Questo problema può essere argomento tanto di teologia che di filosofia. Chè se io ho detto ispirarsi la filosofia morale del medio evo prevalentemente al postulato teologico del peccato d'origine, non ho constatato che un fatto. E se mai è proprio la filosofia medievale che ne ha fatto esclusivamente un postulato teologico; non la filosofia moderna che, se sviluppata fino alle sue ultime conseguenze, ne fa, mi sembra, un postulato corrispondente alla realtà umana, per quanto ciò sia ripugnante alle sue intime e generose aspirazioni. È certo però che la trattazione della colpa ha una diversa impostazione a seconda che si tratti di filosofia e di teologia. Alla filosofia può bastare che si conceda che tutti gli uomini, in quanto tali, errano moralmente, compreso il primo uomo, e che tutti hanno la consapevolezza della propria imperfezione morale, la quale non può non sussistere perchè se ne abbia la consapevolezza. La coscienza morale è strettamente legata all'esperienza profonda dell'imperfezione morale. E questo può valere anche per il primo uomo. Quale poi fosse la sua condizione prima del comandamento divino e del peccato, credo proprio che non sia compito della filosofia l'esaminare; a meno che non si senta il bisogno di affermare l'assoluta perfezione morale del primo uomo per giustificare la perfezione dell'opera della creazione di Dio.

Ma questa sarebbe già un'altra questione. Chè il problema nostro non è quello di Dio creatore, ma quello di Dio salvatore, non riguarda il cominciamento della realtà ma il compimento, non tende a costruire una teodicea ma una soteriodicea. Poichè non importa tanto di sapere qual'è la causa della malattia, quanto di pervenire ai rimedi salutari: la prima sarebbe una questione prevalentemente teoretica, la seconda è questione altamente pratica.

Il male di qualunque genere, fisico e intellettuale, individuale e sociale, che travaglia il mondo, può e deve essere attribuito ad una imperfezione morale dello spirito? Se sì, il problema che va affrontato è quello della redenzione da questa imperfezione morale, e probabilmente solo dopo di aver scoperto le occulte vie per le quali Dio redime l'uomo e quindi il mondo dalla colpa e dal dolore, può esser compreso adeguatamente proprio il mistero della creazione. Solo lo spiegamento definitivo dell'opera divina della redenzione colla vittoria definitiva sul male potrà aiutarci a sciogliere quelle antinomie che con tanta speciosità si presentano al nostro spirito allorquando vogliamo accordare la perfezione divina colla imperfezione attuale del mondo. Costruire una nozione di Dio in sè, avulso dalla sua opera redentrice, ci sembra una

fatica assai penosa e infine sterile. Ed ogni forma di deismo puro che prescinda, anche in via provvisoria, dal cristianesimo, inteso come religione di salvazione, ci sembra, francamente, se non contraddittoria, certo irta di pericoli e di difficoltà. Esempi abbondantissimi li troviamo in quelle correnti della filosofia contemporanea che tendono a darci una idea di Dio. Tanto il Dio degli idealisti che quello dei pluralisti (1) si aggira in una serie di antinomie difficilmente superabili: e ciò perchè non si preoccupano di considerare l'ipotesi dell'opera salvatrice di Dio. La quale può significare non solo il riscatto da una colpa originale e dalle sue penose conseguenze, ma anche il riscatto e la risoluzione del dramma della vita morale dell'uomo, il quale, inadeguato com'è alla sua ideale perfezione, si aggira permanentemente in una situazione irta di contrasti senza riuscire da solo a pervenire ad una sintesi vittoriosa.

Certo il problema è troppo grave perchè questo accenni ad una soluzione vera e propria: poichè tutti i problemi speculativi e pratici, filosofici e storici sono sospesi a questo fatto della imperfezione morale. Che è il male morale? E fino a che punto può esser imputato all'uomo individuo, all'uomo società, all'uomo storia? E le conseguenze di questa imperfezione nel campo fisico e intellettuale quali sono? E la natura del peccato del primo uomo è identica alla natura del peccato degli uomini venuti dopo? Tutte queste domande sono certo assai gravi, nè intendiamo qui di rispondervi. Si può affermare però che la filosofia moderna, col suo metodo immanentistico, pone l'esigenza di considerare il fatto dell'imperfezione morale come un prodotto dell'uomo, e come un prodotto dell'uomo anche l'imperfezione fisica e intellettuale. Per ora il più segnalato tentativo di spiegare tutto questo è dato dalla filosofia dell'azione. Si tratta ancora di un tentativo e molti aspetti del problema rimangono avvolti come in una penombra. Ma un principio di spiegazione vi è tuttavia, principio che mi sembra avvalori in modo insuperato la profonda intuizione cristiana della vita.

Savona, R. Liceo.

Renato Lazzarini.

(1) Cfr. il libro largamente informativo e ricco di osservazioni critiche di Antonio Aliotta. *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo,* " Il Solco „ casa editrice. Città di Castello.

BOLLETTINO DI SCIENZA DELLE RELIGIONI

Come si rileva dal titolo il presente bollettino si limita ad analizzare brevemente soltanto le opere di carattere generale pubblicate negli anni 1923-1925. La scienza delle religioni ha ripreso, dopo la guerra, il suo ritmo accelerato e non sarebbe possibile tener dietro a tutta la produzione, la quale pure in Italia comincia — anche a giudizio degli stranieri - a farsi notevole. Alla fine dell'esposizione sarà dato un elenco delle opere più rimarchevoli uscite nel campo delle varie religioni.

* * *

Un'opera di prim'ordine è quella del p. H. Pinard de la Boullaye, S. I. *L'étude comparée des religions*. Paris, Beauchesne, 1922 un vol. in 8.° di pag. 512. Questo volume rappresenta solo la prima parte dell'opera ed è dedicato alla storia degli studi diretti alla comparazione dei diversi culti, mentre il secondo tratterà del metodo più conveniente per queste ricerche. Esso, pertanto, percorre in dieci nutriti capitoli tutto l'immenso cammino del pensiero umano in quanto si è dato ad esaminare o sistemare il fatto religioso, dall'antica filosofia greca al sec. XX. Il pensiero greco, dopo le prime costruzioni mito-poetiche delle teogonie, abbonda la comparazione vera e propria nel periodo che l'A. chiama filosofico da Erodoto a Platone ed Aristotele, e lo prosegue nel periodo pragmatico (vocabolo adottato dall'A. nel senso che la filosofia si volge ormai più all'etica che alla speculazione) con lo stoicismo, l'epicureismo, lo scetticismo, la nuova Accademia; e in Roma con l'eclettismo di Varrone e di Cicerone (Cap. I).

Segue l'epoca cristiana antica (cap. II) studiata sia negli scrittori pagani che nei cristiani, nella polemica contro gnosticismo, giudaismo e paganesimo; nelle controversie suscitate dai Manichei e Neoplatonici; nella posizione presa dai grandi Padri del quarto secolo, i quali contro il sincretismo e l'allegorismo rivendicano la originalità e trascendenza della rivelazione cristiana e spiegano le somiglianze con la condiscendenza divina, e l'unità della natura umana.

Il cap. III tratta del medio evo studiato nella speculazione degli Arabi (Averroe) degli Ebrei (Maimonide) e degli Scolastici (sopratutto San Tommaso) e nella loro posizione verso la verità religiosa, posizione che è relativistica per i filosofi arabi, assoluta e trascendentalistica per gli Ebrei e gli Scolastici.

Con il cap. IV si entra nell'epoca del Rinascimento e della Riforma religiosa che, per motivi diversi, accentuano lo sviluppo degli studi comparativi. I secoli seguenti arrecano il razionalismo (cap. V), l'agnosticismo (Cap. VI) e nel sec. decimonono il positivismo e con ciò lo studio positivo delle religioni che si sostituisce a quello speculativo (cap. VII). L'A. descrive nel capitolo VIII con grande diligenza il succedersi di studiosi e di scuole: filologica (Max Müller); antropologica (Tylor, Lang, Schmidt); pan-babilonista (Stücken, Winckler, Jeremias); storica (Mommsen, Wissowa, Toutain, Cumont, Maspero, Lagrange); storico-culturale (Graebner, Ankerman, Fay, Schmidt) ai quali ultimi si può aggiungere il p. Pinard medesimo.

Il quale (cap. IX) non dimentica l'apporto speciale che la psicologia antica a tendenza metafisica (Schleiermacher, Hartmann, Goerres) e quella nuova, a base sperimentale (Charcot, Th. Ribot, G. Janet, Leuba) nonchè la scuola sociologica del Durkheim hanno arrecato, non ostante difetti ed apriorismi, allo studio comparativo del fatto religioso.

L'ultimo capitolo (X), presenta le conclusioni di fatto che si ricavano da questo largo e dotto esame e che si possono riassumere così: 1°) soluzione relativistica e simbolistica data da molte scuole al complesso dei fatti religiosi esaminati e comparati; 2°) influenza preponderante dei sistemi filosofici nel giudizio dei fatti religiosi; 3°) insufficienza del metodo.

A quest'ultima il dotto A. si propone di ovviare nel secondo volume.

Come un' introduzione generale alla scienza delle religioni si può considerare il volume: *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu de la III^e Session tenue à Tilbourg (6-14 sept. 1922)*. Enghien, Maison St. Augustin 1923 1 vol. in 8° di p. 496. Tutta la prima parte infatti, d'indole generale, è stata dedicata al metodo della materia: metodo storico-culturale, sociologico, psicologico, filologico (Pinard, Bros, Menghin): alla relazione tra le forme sociali ed economiche e il contenuto religioso (Schmidt, Koppers); alla preistoria (Bouysson); alla primitiva fase religiosa degli Indoeuropei (Carnoy), dell'Africa e dell'Asia occidentale (Drexel) e dei Baschi (Barandiaran).

Della seconda parte del volume la prima sezione è stata tutta dedicata alla trattazione del sacrificio in generale (Schmidt, Wunderle) nell'Africa (Schebesta) presso gli Indoeuropei e nell' India (Carnoy) presso i Sumero-Accadi (Hehn) gli Ebrei (Sanda) gli Arabi (Klameth) i Greci e i Romani (Andres). La seconda sezione è stata invece dedicata all' iniziazione e alle società segrete dei primitivi e ai Misteri dell'antichità. Volume denso di dati e di sintesi che depone assolutamente a favore della bella iniziativa che si chiama « Semaine d'ethnologie religieuse ».

Coi tipi del Laterza è uscita la versione italiana, dovuta al prof. G. La Piana del volume di G. F. Moore, *Origine e sviluppo della religione*. Bari, Laterza 1925 un vol. di p. XV - 168. Sono otto conferenze chiare e profonde insieme che espongono l'evoluzione della religione, come *processo storico*, secondo l'espressione dell'A., cioè all' infuori di preoccupazioni confessionali e di dettagli su ciascuna religione. Dal preanimismo magico passa attraverso l'animismo e il politeismo per giungere attraverso il sincretismo, al concetto monoteistico delle religioni superiori e alle religioni di mistero. Il cristianesimo rappresenta la sintesi superiore di tutti i tipi esaminati perchè in esso si sono fuse tutte le aspirazioni più elevate e gli sforzi spirituali dei paesi del Mediterraneo.

C. von Orelli, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Bonn, Marcus u. Weber 1921. 2 voll. in 8° di pp. 478. È la riproduzione anastatica della seconda edizione uscita nel 1911-1913. di questo classico manuale. L'A. dispone le religioni trattate secondo i gruppi etnici: *A*) Turani (Cinesi, Finnici, Giapponesi); *B*) Hamiti (Egitto); *C*) Semitici (Babilonesi-Assiri; Fenici, Cananei, Cartaginesi; Aramei, Ammoniti, Moabiti, Arabi; Israele trattato non per sè ma solo in relazione con gli altri popoli semitici; Cristianesimo di cui rileva, in due sole pagine, la originale posizione nella storia religiosa; Manichei, Mandei, Islam; *D*) Indogermani: India (vedismo, buddismo, giainismo, induismo); Persia, Grecia, Roma, Celti, Germani, Slavi. Seguono le religioni dei primitivi: *E*) Gruppo africano; *F*) Gruppo amer-indiano, Messico, Perù: *G*) Gruppo oceanico: Australiani, Micronesia, Melanesia e Polinesia.

A questa larga e controllata esposizione seguono alcune conclusioni: 1°) su la universalità della religione, come dato di fatto che depone a favore della spirituale unità della razza umana; 2°) su la forma primitiva della religione che egli afferma essere stato un naturale enoteismo in quanto, attraverso le varie divinità della natura, l'umanità ha intuito Iddio personificandolo nella più alta ed appariscente manifestazione naturale: il cielo; 3°) sul rapporto delle varie religioni con il cristianesimo, rapporto studiato nel senso di negare una evoluzione dalle forme religiose inferiori verso il cristianesimo, affermando invece l'esistenza di una Rivelazione dovuta ad un Fattore divino che si vede operar nella Bibbia, dai profeti a Cristo e all'opera sua. L'A era parroco evangelico e professore di teologia nell'università di Basilea.

Il valoroso titolare di Storia della religione nell'Università di Lipsia, H. Haas ha iniziato la lodevolissima pubblicazione, che mancava nella letteratura scientifica, di un atlante figurato per lo studio della storia delle religioni affidando a persone competenti la redazione di ogni sin-

golo fascicolo relativo ad una data religione: H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Leipzig-Erlangen, Scholl, 1924. Ad ogni fascicolo è premessa un'introduzione dove sono spiegate le illustrazioni riprodotte, ed è annessa una carta geografica che mostra l'area di diffusione della religione trattata. Sono fino ad oggi usciti sei fascicoli. 1.) La religione dei Germani messo insieme dal prof. Mogk che ha raccolto i monumenti preistorici del Settentrione di Europa, i megaliti (1-10); le pietre runiche (11-20); gli oggetti di bronzo e di argento (Gundestrup) con scene di sacrificio (21-35); la pianta dei templi islandesi (36); le famose colonne di Giove della Germania occidentale (37) e gli altri scarsi ricordi marmorei (38-41) dell'occupazione romana. 2-4) Il triplo fascicolo dedicato all'Egitto è dovuto ad H. Bonnet ed è riuscito, anche per la abbondanza del materiale, perfetto. Le figurazioni mitologiche del cielo, del sole, la barca solare, il viaggio d'Occidente (Fig. 1-20): il disco solare nella figurazione del riformatore eretico Amenofi IV (21-23); gli dei a figure animalesche (24-39): scene di preghiera e di adorazione (40-50) divinità extra-egiziane (54-58); Faraoni in atto di adorazione innanzi a divinità varie (59-66); architettura religiosa (67-80): scene di oblazione su altari o dinanzi a simulacri delle divinità (81-95); suppellettile cultuale (96-101); architettura funeraria; piramidi e mastaba)105-111); suppellettile funeraria (112-118); bassorilievi con scene funerarie su stele o pareti (119-147); figurazioni relative alla coppia Osiride Iside (147-160); demonologia, amuleti (161-764). 5.) Zimmern ha raccolto in 17 figure quanto si riferisce alla religione degli Hetei, tratto dai grandi rilievi su roccia di Bogazköi, Singirli, Karchemish, Marash. 6) B. Landsberger ha esposto i monumenti della Babilonide dividendoli secondo un criterio etnico e cronologico insieme: arte sumerica (1-5); Babilonia: bassorilievo della stele di Hammurabi, pianta del tempio di Ninmach, rappresentazioni di divinità: Marduk, Adad, Nanâ, Shamash (9-12); Assiria: tempio di Adad. genii protettori (17-19): scene di culto, processioni e offerte (20-22): sigilli assiro-babilonesi (23-28): simboli divini: toro, leone, scorpione, serpente (22-32) amuleti e altre figurazioni apotropaiche, a commento dei testi magici (33-41); scene di culto, strumenti musicali ecc., a commento dei testi rituali (42-49). Si tratta adunque di un'iniziativa che è di sussidio incalcolabile per lo studio e l'insegnamento della storia delle religioni.

Va segnalata, sebbene abbia ormai raggiunto la quinta edizione, la grande opera di Fr. Heiler *Das Gebet*. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München, Reinhardt, 1924 un vol. in 8° di p. 594. Questo volume costituisce il repertorio più ampio che si abbia su questo argomento. L'Autore vi studia la preghiera se-

condo i vari suoi tipi che classifica così: *a)* la preghiera del primitivo; *b)* la formola rituale; *c)* l'inno; *d)* la preghiera nella civiltà ellenica; *e)* critica ed ideale della preghiera nel pensiero filosofico; *f)* la preghiera nella pietà individuale dei grandi genii religiosi, nella mistica, nello spirito profetico; *g)* la preghiera individuale dei grandi uomini, poeti ed artisti; *h)* la preghiera ordinaria del servizio divino, sopratutto nel cristianesimo; *i)* la preghiera come dovere individuale e buona opera nelle religioni superiori. A questo vastissimo esame l'A. fa seguire ciò che costituisce l'essenza della preghiera, che da lui è definita come «un vivente commercio dell'uomo pio con Dio pensato come personale e sentito come presente, commercio che rispecchia le forme delle relazioni della società umana». Definizione troppo limitata ai tipi superiori della religiosità, come l'A. stesso si affretta a dichiarare, che sono però quelli ai quali è dedicata la massima parte del volume. Segue al volume una bibliografia ricchissima relativa ad ogni punto trattato, che dimostra la lunga preparazione e la speciale competenza dell'Autore.

Il ben noto psicanalista Sigmund Freud ha cercato di spiegare con la psicanalisi anche quei due fatti caratteristici della vita religioso-sociale dei primitivi che sono il *totem* e il *tabu*. Sigm. Freud, *Totem et tabou*. Interprétation par la psychanalise de la vie sociale des peuples primitifs (trad. dal ted. di S. Yankélévitch (Paris, Payot, 1924, 1 vol. di p. 224). Egli viene così a stabilire un'analogia tra la vita psichica dei selvaggi e quella dei nevropatici. Ma a torto, perchè se è vero che per entrambi, selvaggi e nevropatici, vi sono oggetti *tabu*, cioè interdetti, il cui contatto è ritenuto dannosissimo per l'individuo che lo realizza; se è vero che le manifestazioni psichiche verso tali oggetti sono, a causa della fondamentale unità dello spirito umano, presso a poco equivalenti, e cioè: desiderio di toccar l'oggetto interdetto, e orrore di attuar questo desiderio, (ciò che il Freud psicanaliticamente chiama: ambivalenza dei sentimenti); se tutto questo è vero, quel che è e rimane profondamente diverso è il motivo che a selvaggi e a nevropatici ha fatto dichiarar tabu un dato oggetto. Questo motivo è per i primitivi sempre di carattere religioso-sociale risalente alla tradizione della tribù, anche se questa non sappia più darsene la ragione, mentre è di carattere patologico e tutto individuale per i nevropatici. Inoltre mentre l'ambivalenza è continuamente in giuoco nel nevropatico essa non esiste normalmente nel primitivo, che la sua credenza religiosa dispone a rispettare e venerare il tabu. La visione del Freud circa il tabu è ben lungi dunque dall'essere com'egli ritiene, definitiva. A più forte ragione cade quella del totem, dall'A. stesso giudicata insufficiente. Anche nel totemismo sarebbe in giuoco l'ambivalenza dei sentimenti. Nel clan primitivo dove il padre

impedisce ai figli giovani l'uso delle donne che vuol serbare per sè, i figli finiscono per uccidere il padre a fine di realizzar quel possesso. L'uccisione provocata dall'odio determina poi un senso di venerazione e rispetto che si tradurrà (quando una specie animale verrà sostituita, come antenato, al padre di famiglia) nell'orrore di uccidere questo animale-totem e nel desiderio di ucciderlo onde cibarsene nel sacrifizio di comunione. E poichè la spiegazione vuol esser completa, l'ambivalenza spiega anche l'esogamia, sempre associata al totemismo, in quanto il desiderio di possedere le donne del clan (desiderio che determinò l'uccisione del padre) è controbilanciato dall'orrore dell'incesto, che impone perciò di ammogliarsi fuori del clan. Qui non si tratta più di insufficienza — dall'A. stesso ammessa — ma di assoluta arbitrarietà e nel dramma dell'uccissione dell'egoista padre di famiglia e nella sostituzione di lui con una specie animale. La psicanalisi, scienza novella, ha molto da lavorare ancora nel suo campo.

E. Casas, *La covada y el origen del totemismo*. Editorial católica toledana, 1924, 1 vol. di p. 160. — È un'opera che espone, con buona informazione etnografica, i riti del parto e della nascita e spiega alla stregua dei medesimi l'origine e l'ufficio del totemismo. Questo ufficio sarebbe duplice: negativo, durante il parto, onde evitare alla donna la vendetta dello spirito dell'animale ucciso; positivo nel senso di procacciare al nato un protettore durante la vita. La parte informativa del volume vale assai più di quella esegetica.

* * *

Estremo Oriente. - M. Granet, *La religion des Chinois*. Paris, Gauthier-Willars, 1922, 1 vol. di pp. XIII-202.

Nobushige Hozumi, *Il culto degli antenati e il diritto giapponese*. Traduzione, prefazione e note di Guglielmo Castelli, a cura di Emilio Albertario e Pietro De Francisci, Milano, Hoepli, 1923, 1 vol. in 8° di p. 132. — Volume opportunissimo per lo studio del culto degli antenati nel Giappone, scritto da un autore che è un convinto adoratore dei medesimi ed insieme un cultore di discipline giuridiche. Interessano la storia delle religioni sopratutto le parti: I. Culto degli antenati in genere, e II. Culto degli antenati nel Giappone: antenati imperiali, del clan, della famiglia, con descrizione minuta ed esatta delle cerimonie relative. La III parte riguarda il culto degli antenati e il diritto. Quest'opera che porta una conferma alla tesi ormai classica di Fustel de Coulanges circa le origini delle istituzioni della città antica riesce ugualmente profittevole agli studiosi dell'antichità e del diritto romano: ed

è pertanto da lodare la Fondazione Guglielmo Castelli di averla accolta (N. 2) tra le sue pubblicazioni.

Egitto. - H. Gressmann, *Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen.* Leipzig, Hinrichs, 1923 (Der Alte Orient. 23 Bd. 3 H.).

Semiti. - E. Chiera, *Sumerian religious texts.* (Crozer Theological Seminary Babylonian Publications, vol. I) Upland, Pa. 1924, 1 vol. in 4°, di pp. 42 e 72 tav. Contiene la pubblicazione di 53 documenti religiosi Sumerici del Museo di Antichità di Stambul (già Museo Imperiale Ottomano). I 53 documenti sono tutti riprodotti in tavole autografiche. Di taluno, il 5 e il 35, è data la translitterazione e la versione. Il 5 parla della città di Nanab nel paese degli Amoriti il cui re ordina una festa che vuol significare il passaggio del suo popolo da una condizione primitiva a una di vita civile: vi si nomina il dio Martu: il 35 contiene un testo mitico babilonese riferentesi ai primordi dell'umanità e all'opera degli dei per essa. Opera dedicata agli assiriologi, che fa onore al valente semitista italiano.

I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam.* Heidelberg, Winter, 1925, 1 vol. di p. XII-406. — Nuova edizione curata da Fr. Babisiger della classica opera del compianto islamista ungherese.

India. - L. v. Schroeder, *Arische Religion.* Leipzig, Haessel, 1923, 1 vol. di p. VIII-707. — Il dottissimo indianista ricostruisce, in questa opera, che riunisce in un volume i due della I edizione, la religione ariana attraverso gli elementi offerti dalle genti indoeuropee; e dalla religione ariana passa a trattar dell'origine della religione che risulta secondo lui da una trinità di elementi: credenza nell'Essere Supremo (prima parte del volume) naturismo (seconda parte) credenze animistiche (a cui sarà dedicata una terza parte o volume). L'Essere Supremo si chiama presso gl'Indiani Diaus Pitar (= Zeus pater, Iuppiter) e presso i Persiani Ahura Mazda (Asura = Ahura = herus = Signore). Esso risponde, presso tutti gli Indoeuropei, alla personificazione del cielo, al cielo padre. Le credenze naturistiche si svolgono attorno al cielo astronomico (sole, luna, pianeti) e alle feste annuali delle stagioni con quelle connesse; e intorno al cielo meteorologico (folgore, pioggia, fuoco, ecc.) Lo svolgimento amplissimo che gl'indianisti da Max Müller in poi hanno dato a questo capitolo delle credenze indiane rende oltremodo proficua e dilettevole la lettura di questa parte del volume.

H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus.* Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1923, 1 vol. in 8° di

p. VIII-317. È la seconda edizione di questa bella e chiara opera nella quale il compianto autore mostra come il buddismo filosoficamente sia l'ultimo sbocco della dottrina upanishadica, tesi già dall'A. sostenuta nel suo classico *Buddha* ma che qui riceve più ampia documentazione.

H. Oldenberg. *Reden des Buddha*. Lehre Verse Erzählungen. München, Wolff, 1922, 1 vol. di p. LVI-473. — Traduzione di testi buddistici relativi alla vita e alla dottrina dello Svegliato, secondo il canone pâlico, fatfa dall'insigne indianista ed uscita dopo la sua morte. Il libro è diviso in quattro parti: Vita del Buddha, dottrina, comunità, leggende pie su le nascite o vite anteriori del Buddha.

B. Jasink. *La mistica del buddismo*, Torino, Bocca, 1924, 1 vol. di p. E un'opera utile — salvo qualche punta di teosofia e il desiderio di avvicinare il buddismo alle correnti spirituali moderne — per una comprensione chiara della dottrina, dei suoi antecedenti, del suo valore spirituale.

Subhadra Bhikshu, *Catechismo buddistico*. Napoli, Ricciardi, 1922, 1 vol. di p. XVI-35, — Questo volumetto scritto da un monaco buddista è assai utile a dare un'idea elementare sì ma chiara ed immediata dell'insegnamento religioso-morale del Buddha.

Przyluski J. *La légende de l'empereur Açokea*, Paris, 1923.

Grecia. W. W. Hyde, *Greek Religion and its Survivals*. Boston, Marshall Jones Co. 1923.

È il n. 24 della graziosa collezione americana « Our Debt to Greece and Rome ». L'A. professore nell'università di Pennsylvania vi descrive con brevi ma efficaci tratti le caratteristiche dell'antica religione greca senza libri sacri, nè dogma definito, senza sacerdozio gerarchicamente organizzato, con un pantheon di indole antropomorfica cui viene contrapponendosi una concezione filosoficamente e moralmente più pura qual'è quella della filosofia, dell'orfismo e dei misteri Eleusini. Una religione così umana, così espressiva dell'anima greca, ha lasciato sopravvivenze nella chiesa cristiana che le è succeduta, sopravvivenze di cui l'A. ricorda i santi successori degli dei, le feste religiose in cui ancora s'affaccia l'antica demonologia con le Nereidi, i Geni, i Giganti, i Callicantzari, le Lamie, i Vampiri ecc.: un libro simpatico insomma che mostra, non ostante le secolari vicende della penisola ellenica, il filone aureo che la riannoda all'antico.

Th. Zielinski, *La Sibylle*. trois essais sur la religion antique et le christianisme, Paris, Rieder 1925, un vol. di p. 128 (Coll. « Christianisme » N. 4) La tesi di questo volumetto dovuto all'insigne filologo di Varsavia è che il cristianesimo ha trovato nell'anteriore paganesimo non

solo filosofico ma religioso, le sue origini morali e la sua spiegazione tesi tutt'altro che nuova come provano gli studi oramai numerosi e pregevoli sull'ambiente religioso e culturale ellenistico contemporaneo del Nuovo Testamento. Dove l'A. manifestamente eccede, ed espone idee sue personali, è nel voler addirittura precisare che il concetto del Dio fatto uomo si ritrova in Grecia in Apollo figlio di Zeus; il concetto della madre del Salvatore in Alcmena madre di Eracle: nell'esaltare Timoteo d'Eleus l'eumolpide consigliere di Tolomeo Sotere come il fondatore della religione ellenistica che nella unione dei due principii cielo-sole (Apollo) e terra (Demetra eleusina) principio fecondante e principio fecondo ha veduto la sintesi religiosa che domina da Roma dove regna la Sibilla interprete di Apollo, ad Antiochia dove il Dio ha un celebre tempio *epì Daphnê*. Basti avere accennato alla tesi di questo geniale e paradossale libretto.

E. Williger, *Hagios*. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen, Giessen 1922.

Roma. A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*. Paris, La Renaissance du Livre, 1925. 1 vol. di p. XIV - 504 con 16 figure nel testo e 16 tavole fuori testo. Appartiene alla collezione « L'évolution de l'humanité » diretta da H. Beer. L'autore, già membro della Scuola francese di Roma, vi traccia un quadro della mentalità religiosa romana tenendo conto di quanto hanno scritto gli studiosi più accreditati in proposito, dalle origini attraverso i noti episodi (indici di un mutamento delle coscienze e delle credenze) del turbamento dopo la seconda punica, dell' introduzione della Magna Mater, dell'affare dei Baccanali e dei libri apocrifi di Numa, fino alla restaurazione augustea. La quale è tutta politica, ma in luogo di appoggiarsi alla tradizione aristocratica si appoggia alla religione popolare: Lari, Penati e Genio del principe, e nelle provincie culto di Roma e di Augusto. Libro chiaro ben architettato, bene scritto.

G. Costa, *Religione e politica nell' Impero romano*. Torino, Bocca, 1923 1 vol. di p. IX-332 (Piccola Biblioteca di Scienze moderne N. 284). Questo libro, frutto di severa e originale meditazione, consta di tre parti. La prima tratta della politica imperiale di fronte alle grandi correnti religiose dell'Oriente (filosofia, misteri, culti solari) contro le quali in quanto soffocatrici della latinità religiosa dell' impero, l'A. mostra una diffidenza che si risolve nel combattere talune posizioni bene illustrate e strenuamente difese da F. Cumont. La seconda parte è dedicata all'arcaismo e neoterismo religiosi nel sec. IV. L'arcaismo è rappresentato da Diocleziano che richiamò in vigore antiche pratiche (aruspicina) e antichi dei (Giove ed Ercole); mentre il neoterismo è

rappresentato da Costantino che l'A. si sforza di porre nella sua vera luce, fuori dai panegirici ufficiali, come spirito più superstizioso che religioso, romano nel concetto della religione come *instrumentum regni*, seguace del culto solare, senza scrupoli nell'azione. La terza parte è volta a tratteggiare come in altrettanti medaglioni le figure di taluni *principes pii*, Decio, Diocleziano, Costantino, Graziano.

H. M. R. Leopold, *La religione dei Romani nel suo sviluppo storico*, Bari, Laterza, 1924, 1 vol. di p. VIII-240. Schizzo sintetico dalle origini al tramonto del paganesimo. Traduzione dall'olandese di Pia Leopold-Ceconi.

A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*. Notes d'archéologie et d'histoire religieuse. Strasbourg, Librairie Istra, 1923 1 vol. in 8° di p. 158 (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg N. 13). Sul dio Conso, su la pompa del circo, su la scenografia del teatro, sul significato e la liturgia dei ludi: studi tutti quanti diretti a dimostrare il valore religioso dei giuochi nell'antichità.

J. Toutain, *Notes sur une épreuve peu connue imposée aux Vestales romaines*, in Revue de l'histoire des religions Mai-Juin 1924. Si tratta dell'offerta di focacce al serpente, genio di Giunone Sospita in Lanuvio.

E. Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants: Larvae, Lemures, d'après le droit Romain*. Paris, Klinksiek, 1924.

G. Bendinelli, *Il mausoleo sotterraneo altrimenti detto Basilica di Porta Maggiore*, in «Bullettino della Commissione Archeologica comunale», anno 1922 p. 85-126. Diligentissima descrizione dell'ormai celebre monumento che l'A. come si rileva dal titolo della sua illustrazione qualifica come funerario.

J. Carcopino, *Encore la Basilique de la Porta Maggiore* in Revue Archéologique, anno 1923. Il Carcopino invece aderisce con qualche complemento alla tesi del Cumont che vuole l'edificio destinato a luogo di culto di una setta religiosa.

Roma.

Alessandro Poggioli

RECENSIONI

Novum Testamentum Sancti Irenaei Episcopis Lugdunensis, being the New Testament Quotations in the Old-latin Version of the ἔλεγχος καὶ παρατροπὴ ψευδωνύμου γνώσεως. Edited from the MSS. with Introductions Apparatus Notes and Appendices, by the late W. Sanday and C. H. Turner; assisted by... A. Souter. Oxford, 1923.

« Mi parve quindici anni or sono che la traduzione latina (dell'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione) rappresentasse un avanzo abbastanza imponente di latinità da rivelare il segreto della sua data, se non pure del suo luogo di origine, ad un minuto studio filologico. Mi si dice che una analisi lessicale e idiomatica quale io l'ho istituita sarebbe sufficiente a circoscrivere in un lasso di tempo di un cinquantennio, al massimo, la data di un'opera stesa in una qualsiasi lingua vivente come la nostra. Solo un partigiano cieco ed ignorante della letteratura classica, nel più angusto significato del vocabolo, potrà sostenere che la lingua latina subì un arresto di sviluppo dopo l'età ciceroniana o augustea. È invece perfettamente evidente per chiunque abbia guadagnato attraverso l'esperienza il diritto di parlare in argomento che il latino crebbe nel suo lessico e si svolse nel suo idioma per lo meno fino al quinto secolo ».

Queste parole, con le quali Alessandro Souter, successore di Guglielmo Ramsay sulla cattedra « of Humanity » all'Università di Aberdeen, colloca con fine sagacia la sua indagine circa l'età della versione irenaica nel fascio di ricerche destinate a seguire il processo di sviluppo del latino post-classico, possono essere con soddisfazione sottoscritte da quanti posseggono una nozione dell'apporto lessicale e concettuale recato dal pensiero e dalla prassi del Cristianesimo al vecchio idioma di Roma: apporto che è lungi dall'essere stato tutto inventariato e valutato.

La storia della gestazione laboriosa di questo grosso volume, che costituisce in pari tempo un contributo prezioso alla ricostruzione del testo latino pregeronimiano del Nuovo Testamento e una esplorazione luminosa nella zona piena di penombre in cui si venne foggiando fra l'alba del terzo secolo e la metà del quinto il linguaggio teologico della chiesa occidentale, è schematicamente narrata dal Turner nella prefazione.

L'idea di una scrupolosa ricostruzione critica del *Novum Testamentum Sancti Irenaei* fu per la prima volta ventilata dal compianto Guglielmo Sanday nel 1884, sul modello della collazione compilata dal Rönsch per Tertulliano. Un allievo del Sanday, Willmore Hooper, fu invitato allora a collazionare le citazioni neo-testamentarie nei tre principali manoscritti dell'Ireneo latino: C (il Claromontano, oggi a Berlino), V (il Vossianus di Leida), A (l'Arundeliano del Museo Britannico). Quattro anni

più tardi il Sanday stesso pubblicava il suo primo saggio critico sull'argomento posto allo studio, passando in rassegna, nel « Journal of Philology », i manoscritti dell'Ireneo latino. L'articolo, che è integralmente riprodotto in questo volume, prendendo lo spunto dall'analisi sullo stesso tema inserito dal Loofs, nel medesimo torno di tempo, nella raccolta di studi storico-ecclesiastici offerti a Ermanno Reuter, mostrava con esempi quanto mai eloquenti la necessità di una revisione critica scrupolosamente condotta sulla tradizione manoscritta, delle citazioni irenaiche dal Nuovo Testamento. Il Sanday segnalava così che Ireneo, legge a *Giov.*, I, 4, in armonia con la nota lezione occidentale, ἐστίν per ἦν « in eo vita est », mentre tutti gli editori, senza accezioni, lo Stierer come il Massuet, come l'Harvey, danno « in ipso vita erat » con arbitraria uniformità alla Volgata. Altro cooperatore del Sanday in quegli annni fu il Plumptre, il quale trascrisse le citazioni neo-testamentarie che occorrono nei frammenti dell'originale greco di Ireneo, conservati in forma di citazione specialmente da Ippolito, Eusebio ed Epifanio e accumulò un'imponente mole di apparato critico collaterale, desunto dai testimoni superstiti del testo pregeronimiano. Frattanto il codice C, nella vendita dei manoscritti Meerman, passava nelle mani del governo tedesco. Nel 1894 il Sanday incaricava il Bate di collazionare su di esso tutto il testo irenaico. Il Turner ricorda ora, infine, come il proposito di includere il « Novum Testamentum Sancti Irenaei » nella serie dei testi biblici pregeronimiani fu sottoposta ai delegati della « Clarendon Press » e da essi approvato nel dicembre del 1889. Le prime bozze del materiale, consistente nelle citazioni accompagnate da un duplice apparato, quello poleografico sui fianchi del testo, quello letterario a piè di pagina, uscirono dalla tipografia nel settembre del 1893.

Un trentennio non sembra un periodo di tempo eccessivamente lungo per l'allestimento definitivo di questo volume, a chi ne sappia valutare l'importanza e la difficoltà redazionale, veramente non comuni. Non si è trattato semplicemente di esumare di su la tradizione manoscritta dell'Ireneo latino e di ordinare le citazioni neo-testamentarie e di porle a rapporto con le testimonianze tuttora esistenti del Nuovo Testamento latino, anteriore alla revisione biblica di San Girolamo. Ma coloro che hanno presieduto alla compilazione di questo poderoso saggio di critica testuale e di indagine letteraria hanno voluto che i principali problemi concernenti le versioni irenaiche ricevessero qui una trattazione, se non risolutiva, ad ogni modo adeguata per copia di dati e larghezza di argomentazioni: innanzi tutto il problema della data e del luogo di origine della versione medesima.

Com'è noto, i vecchi critici ed editori di Ireneo, come il Grabe e il Massuet, ritennero che la versione latina della poderosa opera polemica che Ireneo, vescovo di Lione, stese contro la sedicente « gnosi » al tempo del vescovato romano di Eleutero — uno dei monumenti teologici più insigni del Cristianesimo precostantiniano —

dovesse collocarsi cronologicamente prima di Tertulliano, il quale se ne sarebbe servito nell'*Adversus Valentinianos*. Fondandosi su una citazione irenaica in Agobardo di Lione, che è profondamente difforme dalla versione corrente, il nostro dottissimo Giovanni Mercati sostenne, nel 1899, l'ipotesi che fosse esistita una seconda traduzione latina dell'ἔλεγχος. Il Turner, impugnando tale ipotesi, si sforzò di ridurre la citazione agobardiana alla versione, diciamo così, ufficiale. E il Mercati medesimo, tornando a distanza di un biennio sull'argomento, si ricredeva spiegandosi la variante agobardiana come sorta da una diretta citazione dell'originale greco. Unica versione pertanto d'Ireneo, trasmessasi nel cristianesimo d'occidente, quella della cui tradizione manoscritta i rappresentanti sono enumerati e descritti in una delle sezioni preliminari di questo volume.

È veramente inoppugnabile la tesi comunemente accolta, che ne fa uno dei documenti più antichi della letteratura cristiana latina, apparso sugli albori del secolo III? Il problema, in tutta l'ampiezza dei suoi coefficienti, coinvolge aspetti e implica postulazioni che investono tutto il processo di sviluppo della spiritualità occidentale, nel momento in cui il Cristianesimo realizzava la più imponente delle sue conquiste.

Contro l'opinione predominante si leva l'Hort nel 1881, dettando, nella introduzione a *The New Testament in the original Greek*, questo periodo: « noi siamo convinti, non solamente in virtù del carattere interno del suo testo biblico, ma anche in base ad un confronto di tutti i tratti di Ireneo presi sostanzialmente a prestito da Tertulliano, che solamente il greco irenaico gli fu noto e che la genuina data della versione va collocata nel quarto secolo ». L'Hort morì nel 1892 senza aver dato, di tale asserzione, la benchè minima dimostrazione.

Ma fra i manoscritti da lui lasciati, il figlio ritrovò uno schematico saggio, dedicato a quello che è il vero presupposto di ogni delimitazione cronologica del testo latino dell'*Adversus Haereses*, il problema cioè del testo irenaico utilizzato da Tertulliano. Il saggio, consegnato al Sanday, è pubblicato tale quale (con lievi modificazioni nei riferimenti, imposte dal progresso della letteratura e dell'edizioni dell'ultimo trentennio) nel secondo paragrafo dellla Introduzione di questo volume. Esso consta di tre parti, che costituiscono altrettanti capi di dimostrazione, indiretta o diretta. La prima discute i principali argomenti accampati dal Grabe e dal Massuet per l'asserzione della dipendenza di Tertulliano dalla versione irenaica; la seconda esamina direttamente passi di Ireneo greco, conservato da Epifanio, nelle parallele versioni di Tertulliano e del testo corrente; la terza istituisce un confronto più minuto dei vocaboli adoperati dai due testimoni per i medesimi termini greci originali.

Uno dei passi sui quali così il Grabe come il Massuet avevano fatto maggiore assegnamento per la difesa della loro tesi, è quello di *Ireneo*, I, XI, 3 (il greco ci è conservato da Epifanio, *Pan.* h. XXXII, 5, 4), nel

rendere inesattamente il quale la versione latina e Tertulliano tradiscono tipiche coincidenze. Si tratta della esposizione del sistema di un secondo ἐπιφανὴς διδάσκαλος della scuola valentiniana.

Tertull., *Adv. Val.*. 37 (*Ed. Krogmann*)	Ep. haer. XXXII, 5, 4 (*Ed. Holl*)	Ireneo, I XI. 3 (V. 2. *Harvey*)
Est, inquit, ante omnia, Proarche, inexcogitabile et inenarrabile et innominabile quod ego nomino Monoteta. Cum hac erat alia virtus, quam et ipsa appello Ennoteta - Monotes et Henotes, id est, Solitas et Unitas, cum unum essent, protulerunt non proferentes. Initium omnium intellectuale innascibile invisibile quod sermo Monada vocavit. Huic Monadi adest consubstantiva virtus, quam appellat Unio. Haec igitur virtutes Solitas Unitas (Monas) Unio ceteras probationes aeonum propagarunt.	Ἔστι τις πρὸ πάντων Προαρχή, προαεννόητος, ἄρρητός τε καὶ ἀνόμαστος ἣν ἐγὼ Μονότητα ἀριθμῶ. Ταύτῃ τῇ Μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω Ἑνότητα. Αὕτη ἡ Ἑνότης ἥ τε Μονότης τὸ ἓν οὖσαι προήκαντο μὴ προέμεναι Ἀρχὴν ἐπὶ πάντων, νοητήν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν Ἀρχὴν ὁ λόγος Μονάδα καλεῖ. Ταύτῃ τῇ Μονάδι συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ Ἕν. Αὗται αἱ δυνάμεις, ἥ τε Μονότης, καὶ Ἑνότης, Μονάς τε καὶ τὸ Ἕν, προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν αἰώνων.	Est quidem ante omnes Proarche, proanennoetos et inenarrabilis et innominabilis, quam ego Monotetam voco. Cum hac Monoteta est virtus, quam et ipsam voco Henotetam. Haec Henotes et Monotes cum sint unum emiserunt cum nihil emiserint Principium omnium noeton et agenneton et aoraton, quam Archem sermo Monada vocat. Cum hac Monade est virtus eiusdem substantiae ei, quam et eam voco Hen. Hae autem virtutes, id est Monotes et Henotes et Monas et Hen, emiserunt reliquas emissiones aeonum.

Si possono qui constatare due sostanziali coincidenze fra Tertulliano e l'Ireneo latino. Entrambi omettono l'ἐπί. Ma non è lecito pensare che i due traduttori abbiano, indipendentemnte l'uno dall'altro, preferito dire con maggiore semplicità: « Principio di tutte le cose » anzichè ricorrere alla più lambiccata frase: « Principio sopra tutte le cose? » In secondo luogo, danno concordemente « inenarrabilis » per l'ἄρρητος originale. Ma occorre riflettere che « ineffabilis », se più letterale, è raro e in genere non usato da Tertulliano; mentre il vocabolo prescelto esprime qui molto bene il significato voluto.

Dall'altro canto, pur trascurando gli equivalenti latini in Tertulliano per i termini Greci semplicemente traslitterati in Ireneo latino, noi troviamo nel primo due volte *profero* per *emitto* e poi *prolatio* invece di *emissio*, *initium* al posto di *principium*, *consubstantivus* al posto di *eiusdem substantiae*; *nomino* per *voco* e *appello* due volte pure per *voco*.

In tutti questi casi Tertulliano non solamente differisce nettamente dalla versione latina irenaica, ma usa vocaboli che non hanno affatto l'aria di essere stati suggeriti da questa e nel medesimo tempo nettamente aderenti all'originale greco.

Comunque può essere segnalata una divergenza sorprendente, ed è quella che divide i due testi latini nel rendere l'asserzione volutamente paradossale che Henotes e Monotes προήκαντο μὴ προέμεναι Ἀρχήν. Mentre infatti Tertulliano mantiene rigidamente l'oscurità del contesto: *protulerunt non proferentes initium*, l'Ireneo latino, preoccupato di addolcire la costruzione della frase, la riduce a un evidente non senso: *emiserunt cum nihil emiserint Principium*.

Alla medesima conclusione, di eloquenti difformità fra il latino di Tertulliano e quello della versione irenaica corrente, e quindi della loro scambievole indipendenza, sembra doversi giungere sottoponendo ad un esame meno frettoloso e superficiale i passi che il Grabe, come il Massuet sulle sue orme, accamparono a sostegno della loro tesi.

Questa ricerca postuma dell' Hort sembra veramente conclusiva ed esauriente per quel che concerne il testo che Tertulliano ha avuto presente nell'utilizzazione di Ireneo, per il suo « Adversus Valentinianos ».

Ma, se appare giocoforza così dover rinunziare all'ipotesi della dipendenza del grande polemista africano dal noto testo latino di Ireneo, dipendenza del resto già revocata in dubbio da A. Harnack nella sua *Chronologie* (II, 315-320), si deve così sensibilmente abbassare la data della versione irenaica come fa il Souter nella quarta parte della introduzione al volume?

Senza dubbio l'indagine tentata dall'illustre studioso di Aberdeen, i cui lavori sull'Ambrosiastro e su Pelagio sono così meritatamente apprezzati dai conoscitori della letteratura cristiana latina del quarto secolo, è veramente insigne per larghezza di ragguagli ed eccezionalmente preziosa per la illustrazione del linguaggio teologico occidentale e, in genere, per la ricostruzione dello sviluppo lessicale del latino ecclesiastico.

Ma noi crediamo che la conclusione cui egli giunge, per quanto raccomandata ad un apparato dimostrativo dei più imponenti, può apparire ancora soggetta a cauzione.

Per mostrarlo, riferiremo largamente le argomentazioni del Souter ed esporremo le ragioni per cui esse ci sembrano a volte o troppo generali per non essere suscettibili di applicazioni cui indubbiamente anche il Souter recalcitra, o troppo arrischiate per tradire un genuino valore probativo.

Il Souter rievoca innanzi tutto opportunamente l'articolo di Hermann Jordan, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenäus*, nella raccolta di saggi dedicata a Teodoro Zahn nel 1908, in cui, per la prima molta, con l'ampiezza desiderabile la tesi della tardiva origine della versione quarto secolo, potrebbe,

dàrsi in occasione della eresia priscillianista) era stata patrocinata. Il Souter, riprendendo la medesima principale conclusione, ha portato ora a suo rincalzo una analisi linguistica delle più interessanti.

Egli comincia con l'enunciare alcuni rilievi pregiudiziali. « Quanti nella Chiesa avessero avuto vaghezza di profittare dell'opera di Ireneo nel momento in cui la sua opera fu redatta dovevano essere in grado di leggerla in greco. La Chiesa era allora quasi totalmente greca. A nessuno doveva venire in capo di accingersi ad un lavoro così tedioso e così poco necessario come la versione latina di un'opera tanto vasta.

« Non c'è esempio prima del quarto secolo di una traduzione latina di una qualsiasi opera greca comparabile a quella di Ireneo. In base ad argomenti puramente aprioristici ci si può aspettare la versione di Ireneo per quel periodo della storia della Chiesa occidentale in cui le più importanti opere dei padri greci trovarono traduttori come Girolamo e Rufino, In quel momento il lavoro di versione era divenuto una reale necessità, se i cristiani d'occidente dovevano acquistare una qualsiasi conoscenza degli insigni contributi arrecati dai Greci alla teologia. Da quel momento le due metà dell'impero si erano scisse e normalmente dipesero da imperatori diversi. Una sufficiente conoscenza del Greco divenne in Occidente retaggio di pochi e, questi, di raffinata educazione.

« Di più da quel momento la Chiesa penetra più profondamente negli strati inferiori della società, nelle cui fila il latino soltanto, e più tosto quello non letterario, può essere compreso ».

Ma nei limiti di tempo così largamente segnati per circoscrivere il periodo cronologico in cui la versione corrente di Ireneo può trovare la sua data d'origine, il Souter si sforza di introdurre una più precisa e ridotta determinazione, mercè una esplorazione e una comparazione del latino irenaico con i monumenti letterarî superstiti del Cristianesimo occidentale, fra l'alba del terzo secolo, anzi fra la metà del secondo secolo, e i primi decenni del quinto. Egli istituisce tre cataloghi lessicali che gettano una luce imponente sullo sviluppo idiomatico della lingua latina sotto l'influsso delle esigenze concettuali e parenetiche della società cristiana. Innanzi tutto, una lista dei vocaboli che riscontriamo nel latino della versione irenaica e parallelamente negli scrittori del periodo che va da Tertulliano ad Agostino, ma non prima. Una seconda lista annovera i vocaboli peculiari del latino irenaico. Infine un terzo indice segnala incisi caratteristici della nostra versione.

La lista indubbiamente più interessante e più conclusiva è la prima. Su di essa si basa di preferenza il Souter per convalidare le sue conclusioni sull'epoca probabile di origine del testo analizzato. Le quali conclusioni si riassumono così. C'è un contingente molto ragguardevole di vocaboli che il nostso traduttore ha in comune con pochissimi altri scrittori. Ve n'è un primo nucleo che egli condivide con Tertulliano — *acceptatio, adgenero, defraudatio, deminoro, detectio, indeterminabilis, improvidentia, restruo, subtililoquiam, transfigurator*. Se ne può ricavare

che il traduttore di Ireneo conosceva la produzione tertullianea o un suo compatriota. I vocaboli non tradiscono connotati derivati da una comune preoccupazione antignostica. Una volta egli si trova in compagnia di Ulpiano, contemporaneo di Tertulliano *(muneratio)*; una volta di Paolo *(praeclamo)*; due volte con Lattanzio *(ineloquibilis, praesignificatio)*; mai con Firmico Materno. Adopera il vocabolo *deitas*, il quale fa la sua prima apparizione in Arnobio (I, 28), giustificandone l'uso. Se passiamo nel novero degli scrittori scaglionati oltre la metà del quarto secolo, si trova in varia e numerosa compagnia. L'ottantennio che va dal 350 al 430 segna, è noto, l'età aurea aella letteratura cristiana latina. Due volte il nostro traduttore s'incontra unicamente con Mario Vittorino *(counio, primiformis)*, con Candido una volta *(superebullio)*, con Macrobio il donatista una volta *(inaccusabilis)*, con Donato due volte *(innominatus, longiloquium)*, con l'Ambrosiastro due volte *(consummatrix, superiungo)*, due volte con Priscilliano *(intenebro, operabilis)*, tre volte con Celio Aureliano *(eliquatio, perseverabilis, sublateo)*, due volte con Chirone *(concavatio, flosculum)*, una volta con Gregorio di Elvira *imaginalis)*, una volta con la *Vetus Itala (indictoaudientia)*, una volta con Ammiano *(nominabilis)*, due volte con Girolamo *(falsatio, subdivisio)*, una volta con Ambrogio *(praecognitor)*, cinque volte con Agostino *(depravator, expergefactio, praenuntiator, subbaiulo)*. Una considerevole porzione del vocabolario del nostro traduttore risulta, a parere del Souter, non anteriore al quarto secolo, sebbene pervenuta allora ad una vasta circolazione. Dei vocaboli che ne fanno parte, parecchi erano dustinati ad un meraviglioso avvenire. Se fossero stati coniati prima del quarto secolo, probabilmente non sarebbero assenti dalla letteratura superstite. Tali: *apprehensio, capabilis, circularis, coapostolus, confirmativus, compaginatio, compagino, compendiose, dictatio, dualitas, fruitio, glorificatio, incapabilis, incarnatio, incomprehensibilitas, impassibilitas, imperfectio, insertio, lactatio, palpabilis, recapitulatio, repletio, sensibilitas, separativus, subsistentia, substitutio, verbositas*, ecc. Sembra più tosto arduo supporre — e qui le congetture del Souter si avventurano nel dominio dell'arrischiato — che un individuo di coltura magra e limitata anzi che no abbia potuto personalmente inventare vocaboli di tal genere: deve più tosto averli trovati innanzi a sè. Secondo il Souter non ci volle da meno di un Ilario per inventare la parola *incarnatio* (probabilmente anche le altre *insubstantivus, impassibilitas, putative, recapitulatio*); il nostro traduttore deve essergli posteriore. Ci sono non meno di quattordici termini dei quali la versione irenaica è la più antica testimonianza esistente e l'unica autorità nel periodo segnalato: *adunio, commensuro, consonatio, consumptibilis, defiguro, exilio, figuratim, inadulteratus, inconsonanter, praeexisto, replasmo, reprobabilis, sepultio, transibilis*. Sempre secondo il Souter, sussistono delle forti presunzioni per pensare che l'Africa sia stata la patria del nostro traduttore. A prescindere dai significativi paralleli lessicali con Agostino, già

segnalati, vi sono parecchi altri casi di vocaboli per i quali i termini di confronto nel nostro periodo sono esclusivamente o predominantemente africani: *circularis, circumtermino, coexsisto, continuatim, emissor, fabricatrix, inopinate, insertio, intellector, lactatio, nude, perceptibilis, praecono, substitutio, unectatio.* Cinque coincidenze con la versione del commento origeniano di Matteo *(conscendo, consemino, homicidialis, mysterialiter, ruperascenda)* potrebbero accreditare l'ipotesi che le due traduzioni debbano attribuirsi alla medesima mano. Ci sono pure coincidenze con scrittori di medicina che colpiscono: *concavatio, eliquatio, flosculum, transgluttio, unectatio, vulsio.* Si tratta infatti di scrittori del medesimo livello di coltura del nostro traduttore, e, come lui, pratici di greco. La predilezione sua per i composti con *prae* può essere posta a fronte con l'identica tendenza di Celio Aureliano, già da molto tempo rilevata dal Paucker. Il Souter conclude per congetturare che il nostro traduttore abbia scritto in Africa fra il 350 e il 420; che sia stato un medico, greco, non proprio espertissimo nell'idioma latino.

Pare difficile sottrarsi all'impressione che queste ultime e conclusive enunciazioni del Souter siano più tosto affidate ad argomentazioni tentennanti e ad una documentazione fragile. C'è specialmente un argomento suo che appare soggetto a cauzione, ed è quello ricavato dalle coincidenze lessicali con scrittori cristiani del quarto secolo tramontante. Sono veramente tali coincidenze la dimostrazione della comune contemporaneità, se non proprio della dipendenza del nostro traduttore da loro? Il Souter lo pensa. Ma a base del suo apprezzamento è una svalutazione decisa delle capacità intellettuali del traduttore stesso. Non ci sarebbero per caso altre spiegazioni del fatto segnalato? Nel medesimo volume da cui abbiamo preso le mosse un altro insigne studioso, il Turner, argomenta in senso contrario.

Sta di fatto che il periodo di tempo nel quale il latino cristiano formò i suoi tessuti è anteriore a quello particolarmente indagato dal Souter per la ricerca dei termini di confronto al latino irenaico. L'uso del latino cristiano fu imposto dalle esigenze dei fedeli più semplici e più poveri, in circoli nei quali qualsiasi tradizione della purezza del latino classico, se pure era mai esistita, era stata del tutto obliterata. Nel latino ecclesiastico il vernacolo popolare entrò in combinazione con i termini tecnici greci e, in proporzioni molto più modeste, semitici, col viatico dei quali la nuova religione era venuta dall'Oriente. Il Turner ha ragione di osservare, con grafica efficacia, che la storia del linguaggio nato così è tutta nella sostituzione di una più vigile correttezza alla familiarità della primitiva fraseologia, mano mano che il Cristianesimo guadagnava ranghi sociali più elevati. I termini tecnici in particolare oscillarono, con varia fortuna, fra la transliterazione e la versione. I primi cristiani di lingua latina rendevano παραβολαί con *similitudines*, βαπτίζειν con *tinguo*, ἄγγελος con *nuntius*, ma *parabola*

baptizare, *angelus* presero poi il sopravvento. Inversamente le translitterazioni *hagios*, *mysterium*, *exomologesim facere*,*paroimiae*, *basilion*, *cata* furono surrogate da *sanctus*, *sacramentum*, *poeniteri*, *proverbia*, *regnorum*, *secundum*. Il linguaggio delle più antiche chiese latine fu allo stato fluido. La tessitura idiomatica e stilistica della versione irenaica non riflette una situazione di fatto sensibilmente più prossima a queste circostanze di sviluppo del primitivo Cristianesimo latino di quanto il Souter non sia disposto a concedere? Lo pensa il Turner: e noi non ce la sentiremmo di allontanarci da lui. Qualche argomento. Per il greco si tratta di vocaboli che il Souter registra nella sua prima lista, di largo uso solo da Tertulliano in poi. Vuol ciò dire forse che egli li ha attinti da una tradizione preesistente? Ma in quale altra maniera si sarebbe dovuto comportare un traduttore, che in qualunque momento, a prescindere da un qualsiasi uso circostante, si fosse trovato nella necessità di distinguere ἀγέννητος da ἀγένητος, *infectus*? La stessa presenza di due versioni alternative non è argomento di antichità, e non rispecchia ancora in maniera eloquente uno stato di fluida terminologia; mentre già ai tempi di Agostino *innatus* aveva decisamente ceduto il posto ad *ingenitus*? Il vocabolo *incarnatio*, il cui conio il Souter non riesce a concedere al traduttore di Ireneo, non era il vocabolo che si presentava spontaneo ad un traduttore, anche di poca capacità intellettuale, al posto del greco σάρκωσις? Ma c'è di più. Si colgono nel nostro traduttore giri fraseologici di schietto sapore arcaico. Ad esempio, l'uso di *catholicus* nel significato generico di generale, in contrapposizione a particolare. Negli scrittori cristiani il termine si irrigidì ben presto nel valore tecnico che non ha più perduto. Il Souter non riesce a trovare testimoni di quell'uso dopo Tertulliano, al di fuori di Mario Vittorino, la cui formazione è una spiegazione adeguata della anomalia. Se il nostro traduttore scrive: « quae sunt particularia praecepta et quae catholica » non dà prova con ciò della sua antichità? Il nostro traduttore adopera i vocaboli *refrigero* e *refrigerium*. Il nome espresse l'idea cristiana del « luogo di pace, di luce e di ristoro » e giunse a stabilizzarsi; il verbo, nel suo valore intransitivo, ebbe una breve storia. Nonostante le sporadiche testimonianze di Gregorio di Elvira e di Girolamo, appare come un caratteristico termine anteniceno. Se da un canto si riscontra nella *Vetus Itala*, in Barnaba latino, in Tertulliano, nelle passioni di Perpetua, di Fruttuoso, di Montano, nelle epigrafi: è già assente, dall'altro, in Cipriano. Appartiene dunque al latino della massa cristiana, e fu rapidamente eliminato dal lessico corrente degli scrittori letterari latini. La sua presenza nel nostro traduttore non è un argomento tipico della sua arcaicità?

Come si vede le ragioni per impugnare ancora la tesi del Jordan e del Souter non mancano. La conclusione del Turner: « non è presunzione rimaner fedeli alla tesi di una data *relativamente* antica della

traduzione irenaica » è ancora tale da poter riscuotere suffragi (1), fino al giorno in cui una più minuta esplorazione del latino ecclesiastico non abbia consentito rapporti più conclusivi fra il nostro testo e gli scrittori distribuiti fra Tertulliano ed Agostino. Il volume ad ogni modo, che il manipolo di studiosi ha allestito con questa ricostruzione del *Novum Testamentum Irenaei*, rappresenta un imponente contributo al raggiungimento di tal fine.

Roma. ERNESTO BUONAIUTI

F. C. BURKITT, *The Religion of the Manichees*. (Donnellan Lectures for 1924). Cambridge, University Press, 1925.

Oltre a doti insigni di studioso versatile e di filologo esperto, il Burkitt possiede in grado eccellente la capacità di racchiudere nel ciclo di poche letture la trattazione nitida e armonica dei più suggestivi problemi di antica storia del cristianesimo e dei movimenti a questo collegati. Dopo averci dato molti anni fa saggi pieni di acume e di sagacia sull'*Early Christianity outside the Roman Empire*, egli condensa ora, nel giro di tre conferenze, quanto di sostanziale, ed è ormai non poco, può dirsi intorno alla predicazione di Mānī. Naturalmente le fonti principali, dopo le vecchie argomentazioni patristiche ed ecclesiastiche, cui recò così pingue contributo il compianto Mitchell (allievo del Burkitt stesso) con le sue esumazioni efremitiche, e i riferimenti letterari delle fonti arabe, sono state per lui i testi preziosi rinvenuti non ha guari nel Turkestan cinese, per i quali, come il Burkitt stesso riconosce, la raccolta e la divulgazione dell'Alfaric appare come un prontuario di utile consultazione. Il Burkitt dà del sistema manicheo una enunciazione sobria e fedele, su qualche punto della quale però avremmo amato maggior cura per completare le evidenti lacune e le appariscenti oscurità delle fonti dottrinali superstiti. Quindi il Burkitt tratta sveltamente del problema delle fonti del manicheismo, e le scopre in Bardesane e in Marcione, con visione che ci pare leggermente unilaterale e intimamente contradittoria, perchè non si vede come possa coerentemente riportarsi al marcionismo il dualismo cosmogonico manicheo quando si è fatto di quello, e giustamente, un indirizzo essenzialmente etico e antropologico. Com'era logico, il Burkitt tocca, nell'estrema pagina del volumetto, il problema dei rapporti fra il manicheismo e le concezioni agostiniane: problema ormai non nuovo (l'A., ed è spiacevole constatarlo, ignora su questo e su paralleli argomenti, le ricerche italiane). Ed enuncia la sua conclusione così: « I venture to suggest that Augustine was still carrying about with him more Manichaean ideas than he was conscious of. » Nel che siamo perfettamente d'accordo con lui, aggiungendo a quel

(1) Il Ficker ne riconosce la prudenza e la serietà, nella sua recensione apparsa nella *Theologiche Literaturzeitung* del 15 dicembre 1923.

che egli osserva, a documentazione del suo asserto, come la stessa nozione della « massa luti », così sovrastante nella antropologia e nella soteriologia dell' ipponese, potrebbe anch'essa, pur attraverso una evidente rielaborazione sotto l'azione di Paolo e dei suoi commentatori, specie l'Ambrosiastro, riportarsi al concetto manicheo della βῶλος, in cui saranno per l'eternità conglutinate le anime che abbiano una volta preferito le Tenebre alla Luce.

E. B.

N. v. Arseniew, *Ostkirche und Mystik*. I. Vom Geist der morgenländischen Kirche. II. Verklärung der Welt und des Lebens in der christlichen Mystik. München, Reinhardt, 1925 [« Aus der Welt christlichen Frömmigkeit » herausg. v. Friedrich Heiler, n. 8].

Rodolfo Otto e Federico Heiler, professori entrambi all' Università di Marburgo, sono oggi probabilmente fra i nuovi rappresentanti delle scienze religiose in Germania quelli destinati a tracciare l'orma più profonda nel processo di sviluppo della cultura spirituale del loro paese. Mentre il primo, col saggio *Das Heilige*, che ha raggiunto in breve volger di tempo la dodicesima edizione, ha tentato una raffigurazione del contenuto specifico e degli elementi formativi della esperienza religiosa, la quale costituisce un superamento netto e geniale di quanto sulla essenza della religiosità si è detto dai memorandi discorsi di Schleiermacher a noi, il secondo, con i due grossi volumi sulla preghiera e sul cattolicismo, ha guadagnato di colpo uno dei posti più eminenti nei quadri degli studiosi di religioni comparate. Probabilmente nei metodi di indagine e nell'orientamento generale delle conclusioni che traspaiono nelle opere dell' uno e dell'altro, è una indicazione significativa dell' indirizzo che andranno assumendo nel prossimo avvenire gli studi religiosi: indirizzo non più rigidamente critico-scientifico. Simile tendenza domina sovrana nella raccolta divulgativa iniziata dal Heiler e diretta alla illustrazione delle più tipiche espressioni della pietà cristiana. L' ultimo fascicolo della raccolta, quello dell'Arseniew, già docente di storia delle religioni all' Università di Saratof, racchiude due eloquenti schizzi sullo spirito fondamentale della chiesa orientale e sulla trasfigurazione che il mondo e la vita subiscono nell'orizzonte della mistica cristiana. Perfettamente padrone della liturgia e della mistica cristiana orientale, l'Arseniew segnala l'essenza intima della religiosità ecclesiastica dell'Oriente nella fede viva e ardente della Risurrezione, di cui traccia un sommario quadro storico da san Paolo ad Atanasio e ai testi liturgici. Sarebbe arrischiato asserire che nella enunciazione della sua tesi riesca l'A. ad evitare ogni esagerazione. Quando egli, ad esempio, sostiene (p. 11) che esiste una specie di contrasto fondamentale tra la pietà della chiesa romano-cattolica da una parte e quella della chiesa orientale dall'altra, perchè la prima ha al centro della sua esperienza religiosa il Cristo sofferente, mentre la seconda ha

il Cristo risorto, c'è da domandarsi se egli non isola artificiosamente aspetti concomitanti della medesima esperienza soteriologica. L'A. medesimo del resto offre nel secondo suo saggio il materiale acconcio alla chiarificazione del suo troppo rapido e schematico raffronto, quando raccogliendo dati sulla visione trasfiguratrice, unificatrice, letificante che il cristiano acquista dell'universo, attingendola dalla credenza viva nel debellamento della morte operato dal Cristo, li ricava simultaneamente dai più tipici rappresentanti dell'una e dell'altra chiesa. Perchè veramente può essere il motto della letizia universale cristiana il trionfante grido del canone liturgico orientale: ἐκ γὰρ θανάτου πρὸς ζωὴν καὶ ἐκ γῆς πρὸς οὐρανὸν Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμᾶς διεβίβασεν, ἐπινίκιον ᾄδοντας.

In complesso, due saggi pieni di vita e di colore, ricchi di sode conoscenze patristiche e liturgiche; tracciati con mano sagace e felice, dettati con chiarezza e ordine.

E. B.

Umberto A. Padovani. — *Vito Fornari. Saggio sul pensiero religioso in Italia nel secolo decimonono.* — Soc. ed. «Vita e Pensiero», Milano. L. 12.

Lo studio che il Padovani ci dà su Vito Fornari consta di tre parti nelle quali l'A. cerca di presentarci il Fornari nel suo ambiente filosofico, ce ne espone ampiamente il pensiero religioso ed infine ci dà qualche parola di critica.

Per le prime due parti non abbiamo che a compiacerci coll'A. che ha saputo presentarci con pochi tratti il complesso ambiente culturale nel quale si è venuto formando ed è vissuto il Fornari ed esporci così diffusamente e così fedelmente il pensiero religioso fornariano quale si può ricavare dalla «*Vita di Gesù*», opera in cui il Fornari concentrò tutta la sua attività speculativa.

Manca invece quasi completamente una critica al pensiero fornariano. Il Padovani vi dedica bensì alcune delle ultime pagine (214-219) che sono però assolutamente insufficienti per una valutazione esatta e completa del pensatore da lui trattato; tanto volentieri l'A. espone giudizi altrui, quanto invece è parco nel darci apprezzamenti e giudizi suoi.

Ma — anche prescindendo dal lavoro del P. — mi pare che uno studio su Vito Fornari non torni del tutto inopportuno.

Credo che al nostro spirito — che le necessità presenti della cultura angustiano in un più o meno stretto campo scientifico sì da indurre tante volte a perdere di vista o a sacrificare la visione sintetica del problema filosofico — credo che a questo nostro spirito sia di grande sollievo riaccostarsi ogni tanto a questi — che non so se chiamare mistici o platonici — i quali *videro* l'universo in tutta la sua *Armonia*, simbolo dell'Ordinatore a cui il nostro spirito inesorabilmente tende.

R. B.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Reviviscenze modernistiche. — I problemi e gli orientamenti ai quali è invalso l'uso di assegnare l'ambigua e vaga denominazione di « modernismo » sono sempre più intensamente all'ordine del giorno in seno alle denominazioni cristiane di lingua inglese. Merita di essere qui segnalato il saggio, fra narrativo e programmatico, che, relativamente a tale argomento, ha dettato H. D. A. Major per uno dei fascicoli recenti dell'*Hibbert Journal* (XXII, 4). L'articolo si inizia con alcune dichiarazioni retrospettive, di cui è conveniente, per molteplici ragioni, riprodurre qui la seguente: « Il volume intitolato *Il programma dei modernisti* il quale apparve nel 1908, contenente la risposta dei modernisti cattolici romani alla enciclica di Pio X *Pascendi dominici gregis*, tradotto dall'italiano, con la traduzione del documento pontificio, pose dinanzi agli occhi della chiesa inglese il sistema modernista romano, così nei suoi elementi di forza come in quelli di debolezza, e gli argomenti in nome dei quali esso fu sterminato. Io inclino a ritenere che l'efficacia del modernismo romano, insinuandosi per entro la chiesa inglese attraveso tali canali, sortì una sensibile ripercussione sui membri della parte anglo-cattolica. » Dopo aver passato in rassegna le varie definizioni del modernismo, il Mayor mostra la rispondenza del suo contenuto ad alcuni presupposti critico-apologetici dell'Hort, in cui il Barnes ha additato di recente il padre del modernismo di lingua inglese. Quindi segnala le divergenze profonde che separano questo dal protestantesimo liberale. Il Mayor passa poi ad indicare i punti di dissenso fra il modernismo britannico e il modernismo cattolico romano. Ma su questo centrale aspetto del problema, egli è indotto, probabilmente da una lacunosa conoscenza degli uomini cui allude o da una sopravalutazione di alcune delle espressioni modernistiche latine, ad asserzioni ingiustificabili. Sicchè può darsi che quelle da lui additate come disparità fra modernismo inglese e modernismo latino costituiscano invece le basi più salde della naturale, spontanea concordia. Ecco ad esempio una sua enunciazione che andrebbe evidentemente capovolta: « Il modernista inglese, pur credendo nella evoluzione, crede anche nel significato infinito di Gesù Cristo e nel carattere sacro della chiesa cristiana, attraverso cui si realizza l'evoluzione morale e spirituale dell'umanità. Nella forza con cui affermano la loro adesione a questi due articoli della fede i modernisti inglesi si differenziano dai romani... Il modernista inglese sente di non doversi separare dalla chiesa storica. Che egli ne possa essere cacciato per eresia, è un'altra faccenda. Egli sente di non poterlo impedire: ma non lascierà la chiesa di propria volontà. » Ma non è questo appunto l'atteggiamento di più d'uno dei modernisti latini, e precisamente di quelli che fecero proprio (v. i programmi della *Rivista di scienze teologiche*) il motto goethiano, che il Mayor riafferma,

evidentemente per vie autonome, come divisa del suo movimento (*Ohne Hast, ohne Rast*)? In un punto la critica del Mayor al modernismo latino è giusta, ma straordinariamente in ritardo. Ed è quando egli assevera che « la dottrina dell'immanenza divina professata dal modernismo latino parve in qualche caso essere spinta così lontano da escludere la trascendenza. » Ma il Major non sa che alcuni rappresentanti del modernismo nostrano furono i primi, attraverso l'aspra odissea delle loro prove e delle loro aridità spirituali, ad acquistare la consapevolezza di questa fondamentale debolezza del loro pensiero. E la colmarono, approfondendo le postulazioni religiose ed etiche del loro programma, il quale, così vitalmente rielaborato, non ha più alcuna ragione tipica di essere battezzato per modernista, ma vuole essere, puramente e semplicemente, un ideale di intima rinascita cristiana. Per questo, pur ricollegandosi spiritualmente al movimento del 1908, rappresenta, concettualmente e praticamente, un movimento originale e nuovo, di cui è lecito arguire possa destare, quando che sia, nella vasta elaborazione della nuova unità cristiana, ripercussioni sotterranee e remote nello spazio e nel tempo, analoghe a quelle che il movimento modernista del 1908 ebbe, per testimonianza odierna del Major, dove meno si sarebbe atteso e quando meno si sarebbe sperato. E. B.

Scavi nell'Iraq. — Con tutta la discrezione ed il riserbo imposti dalle circostanze, da un obbligo facilmente comprensibile e dal carattere privato delle notizie pervenuteci, non possiamo tuttavia fare a meno di comunicare ai nostri lettori il felice esito degli scavi intrapresi dall'*Iraq Museum* e dalla Scuola Archeologica Americana di Baghdad sotto la guida di uno studioso italiano, il prof. E. Chiera dell'Università di Pennsylvania e direttore della nuova Scuola Archeologica su ricordata. Dopo aver visitate le città sante degli Yezidis ed i rifugiati Caldei della regione montagnosa, prendendo molte fotografie e raccogliendo del *folklore*, il Chiera ha proceduto all'esplorazione di numerosi *tells* intorno a Kirkuk, riuscendo a documentare l'esistenza di una civiltà molto antica, attestata da armi, utensili, vasellame di pietra e d'argilla a disegni rossi e neri. È stato rimesso in luce un palazzo, datato di prima del 1000 av. Cr., con un'ampia corte ben pavimentata, e mura di mattoni crudi con la base di mattoni ordinari. Sono state rinvenute parecchie tavolette e vari oggetti interessanti. È difficile farsi ora un'idea esatta dell'importanza di queste scoperte per gli studi storico-religiosi e per la conoscenza dell'antichità in generale. Sappiamo inoltre che gli scavi continuano. Ma, in attesa delle comunicazioni che a suo tempo non mancherà di fare lo scopritore, non ci è parso inopportuno di richiamare su questi scavi l'attenzione degli studiosi.

a. p.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tipografico Leonardo da Vinci — Via Tuscolana, 60 - Roma (40)